Göttingen Series in
Social and Cultural Anthropology

Roman Loimeier

„Individual Pieties“ und „Non-Pieties“

Dynamiken des religiösen Wandels in der „islamischen Welt“



Universitätsverlag Göttingen

Roman Loimeier

„Individual Pieties“ und „Non-Pieties“



erschienen als Band 24 in der Reihe „Göttinger Reihe zur Ethnologie –
Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology"
im Universitätsverlag Göttingen 2022
Diese Reihe ist eine Fortsetzung der „Göttinger Beiträge zur Ethnologie"

Roman Loimeier

„Individual Pieties“ und „Non-Pieties“

Dynamiken des religiösen Wandels in der „islamischen Welt“

Band 24

Göttinger Reihe zur Ethnologie – Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology

Universitätsverlag Göttingen
2022

Bibliografische Information

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 693457)





„Göttinger Reihe zur Ethnologie – Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology"
herausgegeben von
Prof. Dr. Elfriede Hermann
Prof. Dr. Andrea Lauser
Prof. Dr. Roman Loimeier
Prof. Dr. Nikolaus Schareika
Institut für Ethnologie
Georg-August-Universität Göttingen
Theaterplatz 15
D-37073 Göttingen

Satz und Layout: Steffen Herrmann
Coverabbildung: saeediex/Shutterstock.com
Teheran, Iran, 26. September 2015: Frauen sitzen in einer U-Bahn-Station.



https://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-557-1
DOI: https://doi.org/10.17875/gup2022-2040
ISSN: 2199-5346
eISSN: 2512-6881

Für Mona Abaza (1959–2021)

A Mona Abaza (1959–2021)

For Mona Abaza (1959–2021)

هذا الكتاب مكرس لزميلتنا ألاحترمة منى اباظة (٢٠٢١-١٩٥٩)

Inhalt/table de matières/contents/فهرس

Editorische Anmerkung

Der vorliegende Text wurde in vier Sprachen publiziert, und zwar nicht nur, weil er Grundlage eines ERC-Forschungsprojekts war, sondern auch, um ihn einer breiteren internationalen Öffentlichkeit, insbesondere in den Ländern der Region, zugänglich zu machen. Das Übersetzen des Textes in andere Sprachen war zudem eine wichtige intellektuelle Übung, die immer wieder auf das grundlegende Problem der Übersetzung von (abstrakten) Begriffen in unterschiedliche Sprachen verwiesen und mich gezwungen hat, bestimmte Thesen und Argumentationslinien zu überdenken. Ich danke an dieser Stelle Justin Morris für sein Lektorat der englischen Version, Nadine Sieveking und Alexandre Moreau für ihr Lektorat der französischen Version und Ramzi Ben ʿAmara für die Übersetzung des Textes ins Arabische.

Remarque éditoriale

Le présent texte a été traduit en quatre langues parce qu'il s'agissait du texte fondamental d'un projet de recherche de l'ERC mais aussi pour le rendre accessible à un public international plus grand, et particulièrement au sein des pays de la région. La traduction du texte en langues différentes a de plus été un exercice intellectuel important qui a mis en lumière la difficulté de traduire des termes parfois abstraits en langues différentes, mais qui était aussi central pour la révision d'une série des thèses et d'arguments. Je remercie Justin Morris pour son lectorat de la version anglaise, Nadine Sieveking et Alexandre Moreau pour leur lectorat de la version française et Ramzi Ben ʿAmara pour son traduction du texte en Arabe.

Editorial remark

The present text has been published in four languages, not only because it was the foundational text for an ERC-research project, but also because it should become accessible to a larger international public, most particularly in the countries of the region. Translating the text into different languages was, in addition, an important intellectual exercise that has not only shown the basic problem of the translation of (abstract) terms in different languages, but that has also been instrumental to revise and to rethink a number of arguments and lines of thought. I would like to thank here Justin Morris for correcting the English version, Nadine Sieveking and Alexandre Moreau for correcting the French version and Ramzi Ben ʿAmara for his translation of the text into Arabic.

ملاحظات تحريرية

نُشر هذا النص في أربع لغات لا فقط لكونه قاعدة مشروع بحثي (ERC) و إنّما لإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من القرّاء و خاصّة في بلدان المنطقة (المعنية بهذه الدراسات). كان القيام بترجمة النص إلى لغات مختلفة تمرينا فكريا لطالما أعادنا إلى مشكلة ترجمة مصطلحات (مجردة) إلى لغات مختلفة وهو ما يجبرنا على إعادة النظر في بعض الأطروحات و النقاط المثيرة للجدل.

في هذا الإطار أتوجه بالشكر إلى جاستين موريس (Justin Morris) الذي قام بقراءة و إصلاح النص باللغة الإنجليزية، نادين سيفكينغ (Nadine Sieveking) بالاشتراك مع ألكسندر مورو (Alexandre Moreau) فيما يخصّ النسخة الفرنسية و رمزي بن عمارة (Ramzi Ben ʿAmara) الذي ترجم النص الى اللغة العربية.

1 „Individual Pieties“ (und „Non-Pieties“): Dynamiken des (religiösen) Wandels in der „islamischen Welt“

Vorwort

Der vorliegende Text hat sich aus einem Antrag auf ein Forschungsprojekt entwickelt, das von der „European Research Commission“ (ERC) als ein „Advanced Grant“ (Proposal No. 693457) unter dem Titel „Private Pieties: Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ bewilligt wurde und am 1. Oktober 2016 mit seiner Arbeit begann. In diesem Zusammenhang danke ich den fünf Projektmitgliedern, Liza Franke, Katja Föllmer, Jan-Peter Hartung, Johanna Kühn und Nadine Sieveking, die in zahlreichen Projekttreffen zwischen 2016 und 2019 das vorliegende Konzept kritisch gelesen und diskutiert haben. Des Weiteren danke ich Monçef Ben ʿAbdeljalil, Ramzi Ben ʿAmara, Jocelyne Dakhlia, Markus Dressler, Matthias König, Khaoula Matri, Ismael Moya, Srirupa Roy, Munīr al-Saʿīdānī, Rüdiger Seesemann, Samuli Schielke, Shaheed Tayob und Rupa Viswanath für ihre Kommentare zu diesen und früheren Versionen dieses Texts. Sie haben maßgeblich dazu beigetragen, die Argumentation zu schärfen und Begriffe zu klären. Besonders inspirierend für die Entwicklung des Forschungsthemas – der „serendipitous moment“ des Projekts – war eine abendliche Unterhaltung mit Fatima Harrak und Mohamed el-Mansur in Rabat/Marokko im Jahr 2010. Ich danke Fatima und Mohamed ausdrücklich für diesen Ideenaustausch.

Wie entstand die Grundidee für ein Forschungsprojekt zu diesem Thema? Zunächst einmal waren es zahlreiche Gespräche mit Freunden und Kollegen in unterschiedlichen Ländern der Region, die mir irgendwann im privaten Gespräch eröffneten, „Roman, ich weiß, Du arbeitest über die Entwicklung muslimischer Reformbewegungen, und das ist ja auch ganz wichtig, aber ehrlich gesagt: Mir persönlich ist die Religion egal", oder: „Na gut, ich bin zwar Tunesier (Tansanier, Ägypter, etc.) und Muslim, aber letztendlich ist die Religion für mich eine Privatangelegenheit und wie ich die Religion lebe oder nicht lebe, geht niemanden was an." Unterhaltungen dieser Art haben mich schließlich dazu bewogen, ein Forschungsprojekt anzustoßen, das sich mit Menschen beschäftigen sollte, die sich islamistischen Stimmen und Bewegungen entgegenstellen und die zudem ein ganz anderes Bild der „islamischen Welt" von heute vermitteln.

In der Tat ist es heute (wie auch schon in der Geschichte) möglich, in der „islamischen Welt" eine Vielzahl ganz unterschiedlicher religiöser (und nicht-religiöser) Orientierungen zu beobachten, die sich – jenseits der „islamistischen Herausforderung" – darum bemühen, einen eigenständigen Weg in einer sich ständig verändernden Gegenwart zu finden. Viele dieser neuen Orientierungen haben gemeinsam, dass sie Frömmigkeit (und Nicht-Frömmigkeit) sowie das „Religiöse" als eine individuelle Angelegenheit ansehen. Auf der Grundlage unserer Forschungserfahrungen vor Ort hat sich daher im Lauf der Zeit in unserem Forschungsprojekt eine Verschiebung des ursprünglichen Forschungsfokus von „private pieties" (und „non-pieties") hin zu „individuellen Frömmigkeiten" (und „Nicht-Frömmigkeiten") ergeben. Der Begriff des „Religiösen" trat dabei ergänzend zum Begriff der „Frömmigkeit" hinzu, weil der Begriff der „Religiosität" umfassender ist, als der Begriff der „Frömmigkeit" (siehe hierzu weiter unten im Text).

> Der vorliegende Text führt zwar den essenzialisierenden Begriff der „islamischen Welt" im Titel, dennoch werden dieser Begriff, ebenso wie die Begriffe „Muslime" oder „muslimische Gesellschaft(en)", im Folgenden weitgehend vermieden und nur dort verwandt, wo sie sinnvoll erscheinen. An die Stelle der genannten Begriffe treten Bezeichnungen wie „die Gesellschaften/Staaten der Region". Dieser Sprachgebrauch soll signalisieren, dass „die Region" hier eben nicht durch den primären Filter „Islam" gesehen wird. Eben diese Intention wird auch mit Hilfe der Klammer um den Begriff „religiös" im Titel verfolgt: Damit soll signalisiert werden, dass „religiöser" Wandel in einem größeren historischen, politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Kontext gesehen werden muss. Der Begriff „islamische Welt" im Titel wurde aber auch deshalb gewählt, weil geographische Bezeichnungen wie „Naher und Mittlerer Osten" oder „Maġrib/Mašriq" zu eng gefasst sind und das Projektland Senegal und andere angrenzende Länder ausgeschlossen hätten.

Prozesse (religiösen) Wandels manifestieren sich in regional und historisch ganz unterschiedlichen Intensitäten. Aus diesem Grunde wurde das Forschungsprojekt

nicht nur als ein transregionaler Vergleich von Fallstudien in den Ländern Senegal, Tunesien, Ägypten, Libanon, Iran und Pakistan angelegt, wir wollten auch wissen, welche Dynamiken und Prozesse sich in (all) diesen Ländern beobachten lassen, welche nur eingeschränkt oder gar nicht von Bedeutung waren.[1] In dieser Hinsicht war der vorliegende komparative Ansatz „an experiment in which differences are elicited to provide ideas and justify analytical standpoints“ (Moya 2015a: 152). Die genannten Länder wurden wiederum ausgewählt, weil sie ganz unterschiedliche historische, religiöse, politische und gesellschaftliche Szenarien repräsentieren: Religiös vergleichsweise „homogene“ Länder wie Senegal, Tunesien und Ägypten stehen neben religiös vergleichsweise „heterogenen“ Ländern wie Pakistan und Libanon. Demokratien (Senegal, Libanon und Tunesien) stehen neben autoritären Systemen (Ägypten, Iran, Pakistan). In Ländern wie Libanon oder Pakistan existieren neben den unterschiedlichen sunnitischen Glaubensrichtungen und Gruppierungen auch beträchtliche šīʿītische und nicht-muslimische Gruppierungen (Christen, Hindus). Tunesien ist im Vergleich zu Libanon oder Pakistan dagegen fast monolithisch sunnitisch-mālikitisch geprägt, in Ägypten und Senegal gibt es christliche Minderheiten, aber keine nennenswerten šīʿītischen Gruppierungen. Iran stellt einen Sonderfall dar, weil es hier zwar eine zwölfer-šīʿītische Bevölkerungsmehrheit gibt, daneben aber auch sunnitisch-orientierte Minderheiten, Sufi-Bruderschaften, sowie eine Reihe weiterer religiöser Bewegungen, wie der Zoroastrismus oder die armenischen Christen. Das „religiöse Navigieren“[2] nicht-muslimischer Minderheiten in Hinblick auf die muslimische Bevölkerungsmehrheit und/oder den religiös reglementierenden Staat wurde in unserer Forschung aus Gründen der Projektökonomie nicht (zentral) thematisiert, obwohl das „religiöse Navigieren“ nicht-muslimischer Minderheiten natürlich eine wichtige zusätzliche Perspektive auf Fragen individueller Frömmigkeiten (bzw. Nicht-Frömmigkeiten) darstellt.

Der auf Fallstudien gestützte Vergleich von mehreren Ländern diente aber auch dazu, Akteurs-getriebene (und möglicherweise partikularistische) Dynamiken des sozialen und religiösen Wandels einerseits, und umfassendere Dynamiken des sozialen und religiösen Wandels andererseits zu identifizieren. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sollten das Ziel haben, die soziale, religiöse und politische Bedeutung von

---

[1] Der vorliegende Text präsentiert einen allgemeinen und programmatischen Überblick über die Thematik des Forschungsprojekts. Die einzelnen Fallstudien zu Senegal (Nadine Sieveking), Tunesien (Roman Loimeier), Ägypten (Liza Franke), Libanon (Johanna Kühn), Iran (Katja Föllmer) und Pakistan (Jan-Peter Hartung) werden in eigenständigen Publikationen präsentiert. Einen ersten Eindruck der Forschungsarbeiten vermittelt ein von Nadine Sieveking herausgegebenes Working-Paper mit Beiträgen von Sieveking, Föllmer, Kühn, Franke und Loimeier (Sieveking 2020).

[2] Den Begriffen „navigieren“ (siehe Vigh 2009) und „verhandeln“ liegen mehrere Bedeutungsebenen zu Grunde: Zum einen kann „verhandeln“ und „navigieren“ einfach nur das „aushandeln“ von Beziehungen bedeuten, darüber hinaus aber auch das Führen einer Debatte, das Aushandeln von Vertragsbedingungen (eng.: „bargaining“) und Transaktionen (im Sinne von „Handel“). In einem weiteren Sinn kann „navigieren“ und „verhandeln“ aber auch für ein „sich im Leben durchschlagen“ stehen (franz.: „se débrouiller“).

individueller Frömmigkeit (und Nicht-Frömmigkeit) zu erklären. Dieser komparative Ansatz sollte damit auch eine Antwort auf die Frage geben, ob individuelle Frömmigkeit (und Nicht-Frömmigkeit) und die Entwicklung neuer Formen von Religiosität partikulare (lokale) Entwicklungen widerspiegeln oder ob sie Ausdruck grundlegender, struktureller Entwicklungen sind.

Für die vergleichende Analyse individueller Formen des Religiösen (und Nicht-Religiösen) sind ganz allgemein fünf Untersuchungsfelder von zentraler Bedeutung: Zum Ersten die Rolle von Frauen in den neuen sozialen Bewegungen: Sie sind diejenigen, die von der Entwicklung neuer Formen von Religiosität am meisten profitieren und die in vielen sozialen Bewegungen eine treibende Kraft darstellen (Bayat 2013: 259ff, 288); zum Zweiten die Rolle neuer und sozialer Medien (Internet, E-Mail, Twitter, Blogs, Life Style Magazine, aber auch das Satelliten-Fernsehen und der graue Markt für Film und Musik) als Diskussions- und Kommunikationsplattformen; zum Dritten die Organisation von Zeit und Raum, bzw. die sich verändernden Konzepte von Raum und Zeit, und die Art und Weise, wie sie sich auf individuelle Frömmigkeit (bzw. Nicht-Frömmigkeit) auswirken; viertens die unterschiedlichen Codes (Sprache, Symbole und Habitus) individueller Religiosität, die als Erkennungszeichen religiöser (und nicht-religiöser) Menschen fungieren und die für ihre Kommunikation zentral sind; fünftens die unterschiedlichen formalen und informellen Formen der Vernetzung und die Nischen der Begegnung religiöser (und nicht-religiöser) Menschen, sowie diejenigen „Taktiken", die Menschen nutzen, um sich islamistischen Kontrollansprüchen zu entziehen.[3] Weiterführend wollten wir wissen, ob das Wachstum zivilstaatlicher Bewegungen mit Prozessen der Individualisierung verbunden sind und wie sich die Entwicklung individueller Frömmigkeiten und Nicht-Frömmigkeiten sowohl auf zivilstaatliche wie auch auf islamistische Gruppierungen auswirkt. Vor allem aber wollten wir wissen, was „private" und individuelle Frömmigkeit und Nicht-Frömmigkeit konkret bedeuten.

In diesem Sinne soll das vorliegende Forschungsprogramm der Forschung zu den Gesellschaften der Region eine neue Richtung geben: Während die Menschen der Region im Westen[4] immer noch sehr ausschließlich vor allem als „Muslime" und als „Epiphänomene des Islams" gesehen werden (Otayek/Soares 2007: 12), betrachten wir die Menschen in der Region – auf der Grundlage unserer Forschung zum Alltag in Tunesien, Ägypten, Libanon, Iran, Senegal und Pakistan und zu den Alltagserfahrun-

[3] Unsere Analyse bezog sich dabei vor allem auf soziale Milieus in größeren Städten (Dakar, Tunis, Alexandria, Beirut und Teheran), die in der Literatur häufig als „Mittelschicht" bezeichnet werden (siehe hierzu unten im Text). Eine Ausnahme stellte die Forschung von Jan-Peter Hartung dar, der in ländlichen Milieus im nordwestlichen Pakistan arbeitete.

[4] Der Begriff „Westen" ist zwar ein ähnlich problematischer Begriff wie die Bezeichnung „islamische Welt" (siehe oben), wird hier aber trotzdem als Kürzel für eine Vielzahl von medialen, politischen und akademischen Positionierungen in Europa und Nordamerika zu den Ländern der „islamischen Welt" verwandt. Diese Positionierungen zeichnen sich durch eine essenzialisierende, verkürzende und politisch interessierte Repräsentation der Länder der „islamischen Welt" aus, paradigmatisch etwa in Samuel Huntingtons „The Clash of Civilizations" (1996).

gen dieser Menschen – als Bürger und Akteure, die sich zwar durchaus als Muslime begreifen können, die sich aber auch ganz anders sehen können und die daher entsprechend variabel denken und handeln.

Zu diesen anderen Formen der Selbstverortung gehören nicht nur unterschiedliche Formen des Religiösen, sondern auch individuell unterschiedliche Distanzierungen von bestimmten Formen des „Religiösen", die als Rückzug ins Private und Persönliche, als Formen der Glaubensmüdigkeit („passion fatigue", siehe unten) und sogar als Formen der Nicht-Religiosität verstanden werden können. Dieser Fokus auf die Individualität der Menschen in der Region hat Folgen für die Analyse der Gesellschaften der Region, weil damit die „Religion" („der Islam") als zentraler Erklärungsfaktor für gesellschaftliche und politische Prozesse an Bedeutung verliert.[5] Der je nach nationalem und regionalen Kontext unterschiedlich intensive Bedeutungsverlust der Religion (des Islams) für politische und gesellschaftliche Entwicklungen betrifft vor allem diejenigen politischen und religiösen Gruppierungen und Formationen, die in der Religion (im Islam) eine wichtige Mobilisierungskraft für ihre jeweilige religiöse und politische Agenda sehen. In diesem Sinne stellt das vorliegende Forschungsprogramm auch einen Appell dar, sich in der Forschung weniger mit dem politisch „Spektakulären" und mehr mit Themen des Alltags zu beschäftigen, und zwar insbesondere in denjenigen Gesellschaften der Region, die bis heute in einer sehr vereinfachenden Art und Weise als „islamisch" angesehen werden.

Einleitung

In den vergangenen Jahren haben sich islamistische Bewegungen zur scheinbar größten Bedrohung des Westens entwickelt, man erinnere sich nur an die Ereigniskette, die im Wesentlichen mit dem 11. September 2001 begann, und die mit dem Stichwort al-Qāʿida verbunden war. Seither starren westliche Medien, „Terrorexperten" und Geheimdienste wie hypnotisiert auf „den Islam" und die militanten islamistischen Bewegungen. Aber selbst vor dem 11. September 2001 waren westliche Perspektiven auf die Gesellschaften der Region von der Auffassung geprägt, dass alles hier irgendwie „Religion" sei und dass die Gesellschaften der Region „vom Islam gesättigt"[6] seien. Anstelle

[5] In diesem Sinne unterstützt das vorliegende Forschungsprogramm auch die These Schielkes (2010) – nämlich dass es „zuviel Islam in der Anthropologie des Islam" gibt – und zwar dahingehend, dass es einen zu starken Fokus auf den politischen Islam in der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen in der Region gibt. Es wird hier allerdings kein weiteres Mal das Scheitern des „politischen Islams" (siehe Roy 1992) postuliert, sondern vielmehr die Notwendigkeit betont, Prozesse des gesellschaftlichen Wandels (einschließlich des „politischen Islams") in der Region in einer umfassenderen Art und Weise zu untersuchen.

[6] Das Bild der (religiösen) „Sättigung" einer Gesellschaft ist in vielerlei Hinsicht problematisch: Zum einen wird mit dem Begriff der Sättigung – der sowohl auf einen Zustand wie auf einen Prozess verweisen kann – unterstellt, dass es irgendwann einmal einen „ungesättigten" Zustand gegeben hat, der chronozentrisch immer aus einer jeweiligen Gegenwart heraus definiert wird. Zum anderen stellt

komplexer Analysen wurde das Kürzel „die islamische Welt" als Allround-Erklärungsformel angesehen. Dabei übersah und übersieht man die Tatsache, dass Religion nur ein Faktor von vielen sein kann, wenn wir über diese Region und mit Menschen aus dieser Region sprechen: Es gibt variierende historische Erfahrungen, unterschiedliche soziale, kulturelle und ethnische Traditionen, divergierende Ökonomien, eine Vielzahl politischer Regimes und religiöser Orientierungen sowie zahlreiche regionale Subzentren, die eigenständige Identitäten pflegen. In der Folge hat „Religion" in der Region ganz unterschiedliche soziale, politische und kulturelle Wirkmächtigkeiten erlangt, und zwar sowohl in regionaler wie historischer Perspektive.

Der Aufmerksamkeitsfokus auf die islamistische Bedrohung hatte zur Folge, dass gegenläufige Entwicklungen in der Region von Senegal bis Indonesien kaum gesehen wurden – vielmehr wird in der zeitgenössischen akademischen Literatur immer wieder die These vertreten, dass es in den letzten Jahren und Jahrzehnten zu einer Rückkehr des Religiösen, und zwar auch radikaler religiöser Bewegungen, gekommen sei (siehe zu dieser These Schielke 2012: 301). Dabei haben sich in vielen Ländern Nordafrikas und Westasiens, des subsaharischen Afrika und Südostasiens soziale und religiöse Bewegungen und Stimmen zu Wort gemeldet, die islamistischen Gruppierungen die Deutungshoheit im öffentlichen Raum bestreiten. Allerdings sind Stärke und öffentliche Wirkmächtigkeit dieser Gruppierungen und Stimmen von Land zu Land, von Region zu Region und von Generation zu Generation verschieden. In unterschiedlichen regionalen und historischen Kontexten bestehen diese Stimmen und Bewegungen zum Beispiel darauf, dass Frömmigkeit und Religiosität (bzw. Nicht-Frömmigkeit und Nicht-Religiosität) eine private, individuelle und persönliche Angelegenheit seien (Otayek/Soares 2007: 17).[7] Ihr Widerstand gegen hegemoniale (und oft islamistische) Interpretationen des Islam ist vor allem dort von Bedeutung, wo Staaten oder parastaatliche Bewegungen versuchen, ein bestimmtes Konzept von Islam, von Frömmigkeit und Religiosität durchzusetzen.

Die Forschung der letzten Jahre hat die Themen „Religiosität" und „Frömmigkeit" in den Gesellschaften der Region aufgegriffen und in Frage gestellt. Aber während sich Saba Mahmoods und Lara Deebs Untersuchungen noch auf die öffentliche Frömmigkeit muslimischer Frauen in Kairo (Mahmood 2005) und Beirut (Deeb 2006) bezogen, haben die Studien von Abaza (2001 und 2006), Bayat (2013), Deeb/Harb (2013), Debevec (2012), Göle (2000), Haenni/Holtrop (2002), Khosravi (2008), Schielke (2007) und Soares (2005) die Aufmerksamkeit auf soziale Gruppen und Stimmen gelenkt, die sich etablierten Konzepten von Frömmigkeit und Religiosität entziehen. Auch im vorliegenden Text geht es weniger um „public religiosities" oder „public pieties" als vielmehr um neue Formen von individueller Frömmigkeit und Religiosität (aber auch Nicht-Frömmigkeit und Nicht-Religiosität) in den Gesellschaften der

sich die Frage, wer eigentlich definiert, was „gesättigt" bedeutet oder bedeuten sollte. Eine zusätzliche Erweiterung erfährt der Begriff, wenn wir an die Möglichkeit einer „Übersättigung" einer Gesellschaft durch beispielsweise das „Religiöse" denken.

[7] Zu diesen und weiteren Begriffen siehe ausführlich weiter unten im Text.

Region. Damit sind auch und vor allem diejenigen Menschen gemeint, die sich in den unterschiedlichen Ländern der Region, in den Städten und ländlichen Regionen, gegen islamistische Bewegungen sowie religiös verfasste und religiös reglementierende Staaten stellen und die sich nicht vorschreiben lassen wollen, wie (und ob) sie ihre Religion leben sollen.

Dabei wird hier der Begriff der Nicht-Religiosität nicht als Synonym für den dramatischen Begriff des „Unglaubens“ (kufr) gesehen, obwohl die Selbstzuschreibung, „Atheist“ zu sein, natürlich vorkommen kann.[8] Nicht-Religiosität wird hier vielmehr als eine Einstellung gegenüber dem „Religiösen“ gesehen, die von individueller Gleichgültigkeit und/oder Skepsis geprägt ist. Viele Tunesier, Ägypter oder Iraner[9] sagen beispielsweise, dass sie sich selber eher als „Tunesier“, „Ägypter“ oder „Iraner“ denn als „Muslime“ sehen, und dass ökonomische, soziale oder politische Probleme für sie und ihr Alltagsleben wichtiger und/oder relevanter sind als religiöse Fragen. In diesem Sinne sollten die Begriffe Religiosität und Nicht-Religiosität als ein breites Spektrum von individuellen Positionierungen gesehen werden, die von einer wenig ausgeprägten Religiosität und einem „schwachen“ Glauben über agnostische Positionen und Haltungen des Zweifels (mutašakak) bis zu Unglaube und Atheismus (kufr, mulḥid, aber auch ġair mu’min, ġair mutadayyin) reichen.

Der soziale und politische Kontext

Wohin führt uns diese erste Begriffsdebatte und welche gesellschaftlichen, religiösen und historischen Hintergründe hat sie? Die Gesellschaften der Region haben seit dem 19. Jahrhundert weitreichende Prozesse des sozialen und ökonomischen Wandels erfahren. Die damit verbundenen gesellschaftlichen Orientierungskrisen haben zur Entstehung einer großen Zahl von religiösen und nicht-religiösen Reformbewegungen[10] geführt, die sowohl gegen die koloniale Durchdringung ihrer Länder kämpften, als

[8] Zum Thema Unglaube und Glaubensabfall/Apostasie (irtidād) siehe ausführlich Coury (2018) und Nieuwkerk (2018a).

[9] Aus Gründen der besseren Lesbarkeit verzichte ich im vorliegenden Text auf die Komplementierung männlicher Formen („Tunesier“) durch weibliche Formen („Tunesierinnen“) und bitte die geneigten Leserinnen (und Leser), die jeweiligen weiblichen Entsprechungen selbstständig zu ergänzen.

[10] Zum Thema „Reform“ siehe ausführlich Loimeier (2016, Kapitel 2). Zu den religiösen Reformbewegungen kamen in dieser Zeit aber auch zahlreiche Reformbemühungen, die sich eher politisch verstanden und die unter Reform im Prinzip ein Programm der Modernisierung von Staat, Wirtschaft, Armee und Gesellschaft verstanden. Ziel dieser Modernisierungsbestrebungen war es, angesichts der zunehmenden Einflussnahme europäischer Staaten auf die Entwicklung der Region, staatliche Souveränität zu stärken. Die politischen Reformbemühungen dieser Zeit sollten somit nicht à posteriori als „Säkularisierungsbewegungen“ (siehe zu diesem Thema weiter unten im Text) bezeichnet werden, auch wenn sie in der „longue durée“ in einigen gesellschaftlichen und politischen Bereichen durchaus eine „säkularisierende Wirkung“ entfalteten. Im Osmanischen Reich wurden die Reform- und Modernisierungsbestrebungen des 19. Jahrhunderts unter dem Oberbegriff „tanẓīmāt“ bekannt (zu den „tanẓīmāt“-Reformen siehe Berkes 1964).

auch gegen scheinbar obsolete soziale und religiöse Praktiken, die mit dem islamischen Mystizismus (Sufismus) assoziiert wurden. Im 20. Jahrhundert wurde das breite Spektrum religiöser Reformbewegungen häufig missverständlich als „fundamentalistisch“, „salafistisch“ oder „islamistisch“ bezeichnet (Göle 2004: 18), und zwar in dem Sinne, dass diese Bewegungen im Islam die einzige Lösung für die sozialen und politischen Probleme der Gegenwart sahen. In ihren Reformbemühungen wurden diese Bewegungen aber durch die Tatsache geeint, dass sie doktrinäre Argumente mit sozialen Reformprogrammen kombinierten, die im Wesentlichen darauf ausgerichtet waren, die Moderne zu „islamisieren“ und scheinbar obsolete Erscheinungsformen des Religiösen als „unislamische Neuerungen“ (bidaʿ) zu bekämpfen. Zu diesen bidaʿ zählen beispielsweise das ekstatische Ritual einiger Sufi-Bruderschaften oder (kostspielige) magisch-religiöse Praktiken. Die „Islamisierung der Moderne“ stellt wiederum ein zentrales Thema muslimischer Reformer dar (siehe Kepel 1994, Nasr 1996, Ramadan 2009).

Es ist hier aber auch wichtig, zwischen Salafi-orientierten und islamistischen Bewegungen zu unterscheiden: Salafi-orientierte Reformbewegungen unterscheiden sich von „islamistischen“ Bewegungen dadurch, dass sie sich vor allem als religiöse Reformbewegungen sehen und häufig den Primat des Politischen ablehnen. „Islamistische“ Bewegungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Politischen gegenüber dem Religiösen und Sozialen Vorrang einräumen, und dass sie sich für den Aufbau eines dezidiert „islamischen Staates“ einsetzen (Seesemann 2018: 249). Der Begriff „Salafi-orientiert“ signalisiert aber auch, dass es keine einzige, monolithische „Salafiyya“ gibt, sondern vielmehr ein breites und fluides Spektrum unterschiedlicher „Salafi-orientierter“ Gruppierungen. Die Begriffe „Salafi“ und „Salafiyya“ wurden in den letzten Jahren (über)strapaziert und werden derzeit in einer kontrovers geführten Debatte zur Bedeutung dieser Begriffe und zu ihrer historischen Genese diskutiert. Diese Diskussion hat bislang noch keinen Konsensus herstellen können (einen Überblick siehe bei Loimeier 2016, Kapitel 2). Der Oberbegriff „Salafi“ (oder „Salafi-orientiert“) für alle religiösen Reformbewegungen im vorliegenden Text wäre zudem problematisch, weil sich Salafi-orientierte Bewegungen ausschließlich in sunnitisch geprägten Gesellschaften und Regimen finden, während šīʿītisch geprägte Gesellschaften und Regime (Iran, Teile Libanons etc.) ausgeschlossen wären. Ich spreche daher vorzugsweise von einem breiten Spektrum verschiedener islamischer Reformbewegungen, die regional einen ganz unterschiedlichen Charakter haben, die eine regional und historisch unterschiedliche Wirkmächtigkeit aufweisen können und die sich in Teilen „Salafi-orientiert“ geben. Diese Bewegungen unterscheiden sich deutlich in der Art und Weise, wie sie den Islam (und damit auch Glaube und Frömmigkeit) und die islamische religiöse Praxis interpretieren.

Die islamischen Reformbewegungen der Gegenwart haben sich in jedem Fall nicht aus dem Nichts heraus entwickelt. Die sozialen und ökonomischen Dynamiken und politischen Verwerfungen des 19. und 20. Jahrhunderts haben in vielen Ländern der Region aber auch neue soziale Milieus hervorgebracht, die in der Literatur (häufig irrtümlich oder unreflektiert) als „Mittelschicht“ (arab.: al-ṭabaqa al-mutawassiṭa)

bezeichnet werden, d.h. Bevölkerungsgruppen, die zwischen der dünnen sozialen Schicht der extrem Reichen und Mächtigen und der immer noch beträchtlichen Schicht der extrem Armen und Machtlosen anzusiedeln sind. Der Begriff der „neuen sozialen Milieus“ wird hier verwandt, um zu signalisieren, dass es nicht eine einzige monolithische „Mittelklasse“ oder „Mittelschicht“ gibt. Vielmehr gibt es ein breites Spektrum unterschiedlicher sozialer Milieus, die sich durch bestimmte Erwartungen und Hoffnungen in Bezug auf ihren Lebensstil auszeichnen, ihre Konsummuster, ihren Wunsch und Fähigkeit, ihren Kindern eine gute Erziehung zu geben und letztlich auch durch die Tatsache, dass sie überhaupt dazu in der Lage sind, Bedürfnisse jenseits des Existenzminimums zu befriedigen (siehe hierzu ausführlich Loimeier 2016 und Winegar 2016).

> Der Begriff „Milieu“ kann zwar in bestimmten Kontexten einen negativen Beigeschmack erhalten („kriminelle Milieus“), wird hier aber in einem wissenschaftlich soziologisch-ethnologischen Sinne als Bezeichnung für bestimmte Gruppierungen von Menschen unterhalb der Metabegriffe „Gesellschaft“ oder „Gemeinschaft“, „Klasse“ oder „Schicht“ verwandt. Milieus zeichnen sich erstens durch ihre Rahmung in Gestalt von Räumlichkeiten (Orte, Viertel, Arbeitskontexte und Ähnliches) und zweitens durch soziale, ethnische, kulturelle, religiöse und ideologische Zuschreibungen aus. Von besonderer Bedeutung sind drittens Milieu-spezifische Zeitlichkeiten, die von einem mehr oder weniger regelmäßigen Zusammenkommen, etwa in Gottesdiensten, im Urlaub, im Stadium („Fans“), auf dem Golfplatz oder bei Demonstrationen bis hin zu einem kontinuierlichen Zusammenleben in eigenen „Lebenswelten“ und/oder „Subkulturen“ reichen. Menschen, die sich in solchen Milieus verorten lassen und/oder selbst verorten, können durchaus unterschiedlichen Einkommensgruppen angehören, sind also nicht automatisch einer bestimmten sozialen Schicht zuzuordnen. Entscheidend für Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu ist schließlich viertens das Handeln der Menschen: Milieus werden „produziert“.

In den letzten Jahrzehnten waren neue soziale Milieus, also die Angestellten im öffentlichen und privaten Verwaltungssektor, im Erziehungs- und Gesundheitswesen, aber auch kleine und mittlere Unternehmer, Handwerker und Händler, die treibende Kraft in Prozessen der politischen Demokratisierung in Ländern wie Tunesien und Senegal und sie haben den politischen Protest gegen autoritäre Regime in Ägypten und Iran maßgeblich unterstützt. Der mit dem Prozess des ökonomischen Wandels verbundene Prozess des „embourgoisement“ (Haenni 2005: 9 und Luckmann 1991: 68) unterstützte auch die Entwicklung neuer Formen von Frömmigkeit, welche wiederum die sozialen und ökonomischen Aspirationen der neuen sozialen Milieus spiegelten: Sie befanden und befinden sich auf der Suche nach einer aus ihrer Sicht „rationaleren“ und adäquateren (und auch „kostengünstigeren“) Interpretation der Religion. Diese

neuen Interpretationen der Religion konnten nach wie vor einem konservativen Wertekanon verpflichtet sein, sie waren nicht notwendigerweise „progressiv".

Auf der anderen Seite wandten sich immer mehr Tunesier, Ägypter oder Libanesen vom ererbten Islam ihrer Eltern und Großeltern ab und, wie wir sehen werden, einem individuelleren Verständnis der Religion zu. Von diesen Dynamiken der religiösen Neuorientierung „profitierten" zum einen Reformströmungen, die persönliche Religiosität, einen „rationaleren" Glauben und politische Abstinenz betonen. Zum anderen profitierten von den Dynamiken der religiösen Neuorientierung „moderne" Sufi-Bewegungen, die philosophische Traditionen des Sufismus und weniger das ekstatische Ritual betonten. Schließlich profitierten von den Dynamiken der religiösen Neuorientierung diejenigen sozialen Gruppierungen und Stimmen, die Religiosität und religiöse Praxis am liebsten ganz auf den privaten Raum und das Individuum beschränken wollten. Diese Prozesse sozialen und religiösen Wandels haben in ihrer Summe zur Destabilisierung und Schwächung der etablierten religiösen Autoritäten und Institutionen geführt (siehe Eickelman/Piscatori 1996).[11]

Die Weigerung, sich der Autorität der etablierten religiösen Gelehrten zu unterwerfen bedeutete aber keinesfalls, dass man sich bestimmte soziale und politische Positionen der Reformer unkritisch zu eigen macht: Viele Muslime unterstützten vielmehr ganz gezielt die Kritik an sozialen Bräuchen, die aus ihrer Sicht obsolet waren, etwa kostspielige Heirats- und Trauerrituale und andere sozio-religiöse (häufig lokale kulturelle) Praktiken. Ägypter, Iraner oder Libanesen waren aber auch bereit, neue Sufi-ähnliche Formen von Spiritualität zu akzeptieren, wenn sie von charismatischen und Medien-affinen Predigern wie ʿAmr Khālid (oder, etwas aktueller, Muṣṭafā Ḥusnī) in Ägypten repräsentiert wurden, die mit ihrem „westlichen" Kleidungsstil und ihrem modernen Habitus in der Lage waren, den Menschen ein „produit réligieux taillé sur mésure" anzubieten (Haenni/Holtrop 2002: 47).[12] ʿAmr Khālids Stil zeichnete sich dabei durch die Betonung eines „foi mondaine" aus, „mettant l'accent sur la paix intérieure, réflexivité, ... rejet de la vision d'un Dieu châtieur au profit d'une perspective plus ʻcool' où Dieu est amour" (Haenni/Holtrop 2002: 47). ʿAmr Khālid schlägt zudem ein Modell von „tugendhaftem Wohlstand" und Errettung durch entsprechende Taten vor, „évoquant encore une fois ... les born again Christians" (Haenni/Holtrop 2002: 64):

[11] Dabei können (viele) Anhänger dieser religiösen Strömungen, d.h. Islamisten, Salafis, Anhänger Sufi-orientierter Reformbewegungen wie auch „moderne" nicht-affiliierte Muslime (und zwar sowohl „religiöse" wie „nicht-religiöse") dem einen oder anderen Mittelschichtmilieu zugeordnet werden. In vielen regionalen Kontexten ist es sogar möglich, unterschiedliche religiöse Orientierungen innerhalb einer einzigen Familie zu finden (Beobachtungen Tunesien, März 2017, siehe auch Deeb 2015 zu Libanon und Smith 2014 zu Senegal).

[12] Radikale Islamisten wie Aymān al-Zawāhīrī haben Vertreter solcher moderater und moderner Strömungen wiederum des religiösen „Verrats" beschuldigt und gesagt: „Ils sont en train d'inventer un Islam acceptable aux yeux du départment d'État americain, de l'Union Européenne ou des pays du Golf..." (Aymān al-Zawāhīrī, zitiert in Labat 2013: 157).

> Résolument casual, il refuse les conduits de distinction du shaykh traditionnel, autant dans le registre du vêtement que de la parole. Non seulement Khâlid récuse le titre de « shaykh », lui préférant celui d'« oustâdh » (professeur), mais il rejette aussi la barbe et la galabiyya du shaykh traditionnel pour le menton glabre et le pantalon-chemise. Il s'adresse à son public sur un ton décontracté en arabe dialectal et, lorsqu'il recourt à l'arabe classique pour citer des propos du Coran ou du hadith, il les traduit presque systématiquement (Haenni/Holtrop 2002: 54).

Die Schwächung der Autorität etablierter religiöser Gelehrter war und ist jedoch nicht absolut, sondern war und ist vom historischen, sozialen und politischen Kontext abhängig: Während ʿulamāʾ und fuqahāʾ in den meisten Ländern der Region (mit der Ausnahme Irans) heute keine wirkliche politische Macht mehr haben, so ist es durchaus möglich, dass sie immer noch (je nach Land und Region) einen gewissen Einfluss auf Fragen der Moralordnung, auf soziale Fragen (etwa Familienangelegenheiten) oder auf „Orientierungsdebatten“ in der „islamischen Moderne“ haben. Solche Orientierungsdebatten entzünden sich beispielsweise an der (scheinbar banalen) Frage, ob Schönheitsoperationen, die durchgeführt werden, um „westlichen“ Schönheitsidealen zu genügen, in Einklang mit der Religion und den Vorschriften des islamischen Rechts stehen.

Trotz des partiellen und/oder langsamen Rückgangs des Einflusses der etablierten religiösen Gelehrten und Institutionen werden die Menschen der Region im Westen häufig immer noch vor allem als „Muslime“ gesehen, als Gefangene der Religion, die über den Menschen und den Gesellschaften schwebt und die ihr Handlungsvermögen einschränkt. Solche essenzialisierenden Konzepte von Gesellschaft ignorieren, dass „Muslime“ (besser: Ägypter, Tunesier, Senegalesen, die eben auch Muslime sind) multiple diskursive und handlungspraktische Kompetenzen haben (Baumann 1996): Diese Menschen verhandeln andauernd ihr alltägliches Leben in dieser Welt als Männer und Frauen, als Senioren und Jugendliche, als Gelehrte und Computerexperten, als Händler und Bauern: Sie werden von der Religion oder besser: von den Islamisten nicht stumm gemacht.

(Muslimische) Ägypter, Tunesier und Senegalesen navigieren in der Tat zwischen einer Vielzahl religiöser und politischer Optionen und Orientierungen. Um es noch deutlicher zu sagen: Menschen werden nicht als „Muslime“ oder gar als „fromme Muslime“ geboren,[13] sie entwickeln sich vielmehr in einem komplexen Sozialisierungsprozess zu Menschen mit ganz unterschiedlichen (bewussten und unbewussten) Selbst- und Fremdzuschreibungen, die sich im Laufe eines Lebens weiter verändern.[14]

---

[13] Dies ist natürlich eine „etische“ und eine nicht-religiöse Position. Gläubige Muslime würden sagen, dass alle Menschen als Muslime geboren werden, dass sie aber auf Grund ihrer unterschiedlichen kulturellen Verankerung zu Christen oder Juden gemacht werden.

[14] In diesem Zusammenhang ist die Frage von Bedeutung, ob Familien die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu Hause fortführen oder nicht: Kommt es zu einem Bruch in der Erinnerungskette? Danièle Hervieu-Léger (1992) hat darauf hingewiesen, dass das Ende der religiösen Sozialisation in der Familie

Religiosität und Frömmigkeit sind dabei nur ein Teil – und häufig nur ein unwesentlicher oder nachrangiger Aspekt solcher Selbst- und Fremdzuschreibungen. Entscheidend für die Herausbildung von Selbst- und Fremdzuschreibungen sind familiärer Hintergrund, lokaler Kontext (Dorf, Stadt, etc.), politischer Kontext, die Geschichte einer Familie über die Generationen hinweg, und/oder persönliche Schicksalsschläge und Weichenstellungen. In diesem Sinne kann auch Ahmed nicht zugestimmt werden, der sagt, „(that) the Islam of an individual issues from him or her making the shahādah the original declarative statement... (the shahādah) bearing witness to the fact that the individual is affiliating his or her self with the historical act of God's revelation to His messenger" (Ahmed 2016: 344).[15]

Der „politische" Islam und seine epistemischen Fallen

Die koloniale Besetzung der meisten Länder der Region im 19. und 20. Jahrhundert durch Frankreich, Großbritannien und Italien, sowie die Herausbildung und Konsolidierung autoritärer Regime in diesen Ländern in der postkolonialen Zeit (und das gleichzeitige Scheitern sozialistischer Entwicklungsexperimente, etwa in Ägypten) beförderte nicht nur die Entwicklung neuer sozialer Milieus und religiöser Reformbewegungen, sie hat auch die Bildung radikaler islamistischer Gruppierungen angetrieben, die bis heute florieren, obwohl sie bereits mehrmals totgesagt wurden, am prominentesten wohl von Olivier Roy („L'échec de l'Islam politique", 1992). Auf Grund ihrer radikalen Ablehnung regierender Eliten, die in der Regel (und mit einiger Berechtigung) als korrupt und pro-westlich bezeichnet werden können, haben islamistische Gruppierungen einen eminent politischen Charakter angenommen. Diese Gruppierungen präsentieren den Islam als eine politische Ideologie, als eine Symbiose von dīn wa-daula („Religion und Staat"), in welcher der Religion, dem Islam, die alleinige Deutungshoheit zukomme. Islamische Politik sollte auf den Prinzipien des islamischen Rechts, der šarīʿa, und einer islamischen Ethik und Moralordnung beruhen. Das islamische Recht und die Moralordnung sollten von entsprechenden Institutionen überwacht werden und auf dem qurʾānischen Prinzip des „al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar" (das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten) beruhen (siehe Cook 2000). Dieses Prinzip wird von Islamisten als Legitimationsgrundlage für ihr Bemühen zitiert, den Menschen ihre eigenen Vorstellungen von „richtig" und „falsch" vorzuschreiben.

Ein wichtiges Element islamistischer Diskurse war und ist dabei, die Menschen dazu zu bringen, sich islamistischen Ansprüchen von Frömmigkeit zu unterwerfen.

als ein Traditionsbruch angesehen werden muss, der für die Prozesse der Säkularisierung in Frankreich im 20. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung war (zu vergleichbaren Entwicklungen in Ostdeutschland nach 1989/1990 siehe Wohlrab-Sahr et al. 2009).

[15] Zur Vielfalt religiöser Konzepte und zur Frage, warum Menschen an etwas Bestimmtes glauben, siehe ausführlich Boyer (2001: 16ff).

Der totalitäre Charakter dieser Gruppierungen zeigt sich beispielsweise darin, dass Islamisten die sozialen Medien (SMS, Twitter etc.) nutzen, um den Gebetsruf zu verbreiten und die Gläubigen individuell aufzufordern, zum Gebet in die Moschee zu kommen und so ihren Glauben öffentlich zu bekennen,[16] daher auch der Begriff der „öffentlichen Frömmigkeit“ („public piety“, besser: „öffentlich eingeforderte Frömmigkeit“). Aber gerade weil islamistische (und Salafi-orientierte) Bewegungen immer auch Bewegungen sind, die (etablierte) Autoritäten herausfordern, sind sie auch nicht (primär) an „den Anderen“, etwa Christen, interessiert: Islamisten und Salafis wenden sich vielmehr an andere Muslime. In einer radikalen und häufig gewalttätigen Form sprechen sie insbesondere diejenigen Muslime an, die man verdächtigt, vom „wahren Weg“ abzuweichen – aus der Perspektive derjenigen, die sich selber als die Hüter des „wahren Glaubens“ sehen: „La violence fondamentaliste est elle aussi une tentative de faire monter les enjeux, c'est-à-dire de décourager les déserteurs potentiels en démontrant que la défection leur coûtera très cher…“ (Boyer 2001: 427).

Islamistische Bewegungen und islamistische Aktivisten sind allerdings nicht die einzigen religiösen (sozialen, politischen) Kräfte, die sich darum bemühen, eine bestimmte Moralordnung durchzusetzen. In Senegal haben beispielsweise die Sufi-Bruderschaften (insbesondere die Murīdiyya und die Tiǧāniyya) in der Vergangenheit eine ähnliche Rolle gespielt. Senegals Öffentlichkeit wurde von den Sufi-Bruderschaften geradezu religiös „durchwirkt“, nichts scheint ohne den Segen der Marabouts der großen Sufi-Bruderschaften zu „gehen“. In der Folge betont sowohl die (kleine) Gruppe der nicht-religiös orientierten Senegalesen wie auch die Anhänger der wichtigsten senegalesischen islamistischen Bewegung, der Ǧamāʿat ʿIbād al-Raḥmān,[17] die Bedeutung der „senegalesischen Toleranz“ und des gesellschaftlichen „Friedens“ in Senegal. Die Betonung von Toleranz und gesellschaftlichem Frieden gibt ihnen die Möglichkeit, sich in der Öffentlichkeit den Bemühungen der Sufi-Bruderschaften zu widersetzen, spezifisch Sufi-orientierte Vorstellungen einer Moralordnung in der senegalesischen Gesellschaft durchzusetzen (Ismael Moya, 7. Juli 2017).

Obwohl einige (muslimische) Ägypter, Tunesier oder Senegalesen nun mit einigen islamistischen Argumenten sympathisieren, so teilen sie noch lange nicht die radikalen politischen Konzepte dieser Bewegungen oder ihre Vorstellungen von gesellschaftlicher Organisation: Viele Menschen wenden sich deutlich gegen eine rein politische Interpretation des Islams und bestehen darauf, dass sie dabei durchaus fromm (oder „religiös“) seien. Ihre Frömmigkeit oder Religiosität sei aber kein Thema öffentlicher Debatten (siehe van Bruinessen/Howell 2013). Religiös gesinnte Ägypter, Tunesier oder Iraner fragen in der Tat: „Für wen sind wir eigentlich fromm: für uns selber oder für eine größere Öffentlichkeit?“ Und diese Menschen beharren auch darauf, dass vor

---

[16] Hinweis Jan-Peter Hartung, 14. Juli 2016.

[17] Zur Entwicklung der Ǧamāʿat ʿIbād al-Raḥmān siehe Loimeier (2001: 269ff) und Loimeier (2009). Die Ǧamāʿat ʿIbād al-Raḥmān hat seit ihrer Gründung in den späten 1970er Jahren eine bemerkenswerte Entwicklung erlebt, die es möglich macht, diese Bewegung heute als eine Salafi-orientierte Bewegung zu bezeichnen.

allem ihre individuelle Frömmigkeit wichtig sei, und nicht die „Regeln" der Religion (dīn), so wie sie in der Öffentlichkeit praktiziert werden (Hatice Akyün, Süddeutsche Zeitung, 11./12. Juni 2016). Diese Positionierung bedeutet nun aber nicht, dass islamistisch-gesinnte Muslime nicht fromm oder nicht religiös sind, oder nur nach außen Frömmigkeit vorgeben (was dennoch der Fall sein kann). Vielmehr besagt diese Positionierung lediglich, dass nicht-islamistisch-gesinnte Muslime den Islamisten das Recht absprechen, über ihre individuelle Religiosität (und den Grad ihrer Frömmigkeit bzw. Nicht-Frömmigkeit) zu urteilen und zu behaupten, nur sie, die Islamisten, seien die einzig wirklich frommen Muslime. Nicht-islamistisch-gesinnte Tunesier, Ägypter oder Iraner bestehen also darauf zu sagen, „auch wir sind fromm, aber es geht euch nichts an, wie wir fromm sind und wie fromm wir (überhaupt) sind".

Die Bemühungen der Islamisten, den öffentlichen (und privaten) Raum mitzugestalten und zu bestimmen, und sich damit auf das „politische Spiel" einzulassen, haben aber auch dazu geführt, dass die Islamisten das Schicksal aller politischen Akteure erlitten haben, nämlich vom politischen Spiel und vom politischen Manövrieren korrumpiert zu werden und damit an Glaubwürdigkeit verloren zu haben: Olivier Roy hat daher argumentiert, dass die wichtigsten Akteure der „Säkularisierung" (und vielleicht auch der Prozesse der Individualisierung, RL) die Islamisten selber seien und nicht die „laizistischen" Muslime, die sich ohnehin außerhalb der zeitgenössischen Debatten über die „Reformulierung" des Islams bewegen:

> De manière sans doute provocante, on peut dire que les véritables acteurs de la sécularisation de l'islam aujourd'hui ne sont pas tant les musulmans « laïques », car ils sont en dehors de la reformulation du religieux, mais bien les islamistes et les fondamentalistes, parce qu'ils tentent de remédier à la coupure croissante entre culture et religion par une exacerbation de la religion, qui ne conduit qu'à la détacher un peu plus du politique et du culturel (Roy 2002: 19).

Ein verwandtes Argument brachte ein ägyptischer Gesprächspartner von Samuli Schielke ins Spiel. In Bezug auf den kritischen Umgang muslimischer Quer- und Freidenker zu scheinbar fest etablierten Glaubenssätzen (musallamāt) sagte „B": „They (d.h. die breite Mehrheit der Muslime) fear such different thinking about faith and religion (dīn) more than outright atheism. Atheism is something outside the framework and can be left on its own; different thinking is more dangerous" (Schielke 2019a: 13).

Dadurch dass die Islamisten den politischen Charakter des Islams (über)betont und sich dabei auf bestimmte Interpretationen des Politischen festgelegt haben, begaben sie sich aber auch in eine epistemische Falle: Die Islamisten mussten ihre spezifische politische Interpretation des Islams immer wieder rechtfertigen und wurden dabei mit der Tatsache konfrontiert, dass ihre Interpretation des Islams sich am wandelnden politischen Kontext orientieren musste, eine Entwicklung, die Roy als „banalisation des islamistes" bezeichnete (Roy 2002: 41): „La survalorisation de l'État par les islamistes a eu pour effet de dévaluer la religion :...car qui dit action politique

dit violence, compromis sinon compromission, retombée dans la pratique empirique du pouvoir, voire dans la corruption“ (Roy 2002: 41).

Die Betonung des Politischen durch die Islamisten führte wiederum dazu, dass einerseits Staaten (wie Ägypten oder Senegal) versuchen oder versucht haben, den Islamisten den „Wind aus den Segeln zu nehmen“, indem sie eine eigene Islamisierungspolitik betreiben. Damit haben sich die politischen Regime dieser Region ihrerseits in eine epistemische Falle begeben, weil sie sich mit einer solchen Politik auf die Argumentation der Islamisten eingelassen und sich ihnen gegenüber in einen Legitimierungswettbewerb begeben haben. Die Bemühungen von Staaten, religiöse Angelegenheiten zu regulieren, häufig in Gestalt eines „Ministeriums für religiöse Angelegenheiten“, hat wiederum nicht nur zur „Religionisierung“ von solchen Staaten (in unterschiedlichen Intensitäten) geführt, sondern auch zu entsprechenden Gegenreaktionen der Menschen, die solche staatliche Eingriffe und Versuche, die Religion und die Moralordnung einer Gesellschaft zu regulieren, ablehnen. Auch einige islamische Reformbewegungen, darunter auch Salafi-orientierte Bewegungen, kritisieren die politische Instrumentalisierung des Islams und betonen die Bedeutung individueller Frömmigkeit, ein Prozess, den Roy wiederum als „privatisation de la réislamisation“ bezeichnet (Roy 2002: 48).

Die Betonung individueller Frömmigkeit und Religiosität ist somit nicht nur ein Merkmal anti-islamistisch eingestellter (aber dennoch „muslimischer“) sozialer Gruppierungen und Stimmen, sondern wird auch in islamischen Reformbewegungen vertreten (siehe hierzu Loimeier 2016: 35f). Hier muss daher noch einmal betont werden, dass es insbesondere unter Salafi-orientierten Bewegungen Strömungen gibt, die den Primat der Politik (siyāsa) und des Politischen ablehnen, und die sich für den Primat der Reinheit der Religion und der „Erziehung“ (tarbiya) der Menschen aussprechen. Unter diesen tarbiya-orientierten Gruppen gibt es wiederum Strömungen und Stimmen, die eine öffentlich repräsentierte und organisierte Frömmigkeit/Religiosität ablehnen und die auf dem individuellen Charakter von Frömmigkeit/Religiosität bestehen.[18]

Die politische Instrumentalisierung des Islams durch Regime (wie Saudi Arabien, Iran und den Sudan) und durch eine Vielzahl islamistischer Gruppierungen wie die Muslimbrüder in Ägypten oder das „Islamic Movement“ im Sudan (seit 1989), sowie die Bemühungen dieser Regime und Bewegungen, religiös-doktrinäre Argumente in eine soziale und politische Wirklichkeit umzusetzen und Kontrolle über das öffentliche (und das private) Leben auszuüben, hat in den Gesellschaften der Region in jedem Fall eine breite Diskussion zur Frage ausgelöst, wo denn die Grenzen des Prinzips der moralischen Kontrolle, des Gebietens und Verbietens, liegen. Ein wichtiges Element dieser Diskussionen war der Verweis auf entsprechende Aussagen im Qurʾān (49:12;

[18] Siehe Loimeier (2016) für das subsaharische Afrika, Gauvain (2013) für Ägypten, Wiktorowicz (2002) für Jordanien.

2:189 und 24:27) und in den Prophetenüberlieferungen, die ausdrücklich die private Sphäre, insbesondere das Haus, schützen (Cook 2000: 44 und 80f).

Gerade im Sudan, wo viele Menschen seit 1989 mit den totalitären Ansprüchen des von Ḥasan al-Turābī (gest. 2016) geführten „Islamic Movement" konfrontiert waren (Gallab 2008: 139 und 149), haben die Menschen im Widerstand gegen die islamistische Staatsdoktrin ihre religiöse Identität neu bestimmt. Die staatliche Durchsetzung einer bestimmten islamistischen Interpretation der Religion hat im Sudan den Widerstand derjenigen Gruppen aktiviert, die von der radikalen Vision des „Islamic Movement" ausgeschlossen wurden: „religion as a private activity thus presented a serious challenge to state-imposed religiosity and became a source of empowerment for those who stood in defiance of the regime" (Gallab 2008: 149). Das Recht auf die private Sphäre wurde letztendlich sogar von Ḥasan al-Turābī in einem Interview mit dem Fernsehsender al-ʿArabiyya am 10. April 2006 anerkannt, als er das Recht der Bürger des Landes auf Privatsphäre verteidigte und Bemühungen verurteilte, die Privatsphäre zu kontrollieren, um beispielsweise festzustellen, ob Alkohol konsumiert wird. Dieses Interview fand freilich sieben Jahre nach Ḥasan al-Turābīs Entmachtung als Führer des „Islamic Movement" in Sudan statt.[19]

Die Debatte über Fragen der Religion und die Ansprüche der Islamisten, Frömmigkeit (und die damit verbundene religiöse Praxis) öffentlich einzufordern und zu kontrollieren, spiegelt in jedem Fall den zivilgesellschaftlichen Protest in den Gesellschaften der Region gegen islamistische Ansprüche auf Deutungshoheit und die Kontrolle des öffentlichen (und privaten) Raums wieder, insbesondere dann, wenn wir den öffentlichen Raum mit Hannah Arendt als einen Raum sehen, der sich durch die gleichzeitige Anwesenheit ganz unterschiedlicher „Aspekte und Perspektiven" auszeichnet, die ihrerseits um Deutungshoheit ringen (Arendt 1960: 71ff):

> Die Wirklichkeit des öffentlichen Raums (erwächst) aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner geben kann. Denn wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt, so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die Position zweier Gegenstände. (Arendt 1960: 71ff)

[19] Eine Darstellung der Entwicklung des „islamistischen Staates" im Sudan siehe bei Salomon (2016). In Folge anhaltender öffentlicher Proteste der sudanesischen Zivilgesellschaft (unter maßgeblicher Beteiligung von Frauen) seit dem 19. Dezember 2018 stürzte das sudanesische Militärregime zunächst den eigenen Präsidenten, ʿUmar al-Bašīr, am 6. April 2019 und willigte am 27. April 2019 in die Bildung eines Übergangsrates ein, der am 20. August 2020 die Macht übernahm (Schmidinger 2020: 144ff). Diese Entwicklung kann als Ergebnis des erfolgreichen Widerstands einer arabischen Zivilgesellschaft gegen ein islamistisch orientiertes Militärregime gesehen werden.

Zur Semantik

An diese einleitenden Bemerkungen zum politischen und historischen Rahmen des Forschungsprojekts schließt sich eine Reihe von grundsätzlichen Fragen an: Welche Folgen hat die Betonung individueller Frömmigkeit (bzw. Nicht-Frömmigkeit) für die gesellschaftliche Entwicklung in der Region? Was bedeutet es eigentlich, „fromm“ bzw. „religiös“ zu sein oder „nicht-fromm“ bzw. „nicht-religiös“ zu sein, und zwar sowohl für die Gesellschaften wie auch für die Menschen dieser Region? Insbesondere stellt sich die Frage: „Was ist den Menschen wirklich wichtig?“ In der Antwort auf diese Frage gehe ich von der These aus, dass sich das Denken und Handeln der Menschen vor allem um die vielfältigen Probleme der Bewältigung des Alltags dreht. Bevor im Folgenden diese Fragen diskutiert werden, soll zunächst ein semantisches Problem der Forschung angesprochen werden, nämlich die Frage der Übersetzbarkeit von Begriffen und ihrer Bedeutung in andere Sprachen (und den damit verbundenen religiösen und sozialen Kontext).

Im vorliegenden Text ist es zunächst der Begriff „piety“ der Schwierigkeiten bereitet, sobald man ihn in eine andere Sprache übersetzt, etwa ins Deutsche: Ist „piety“ im Deutschen „Gläubigkeit“ oder „Frömmigkeit“ oder beides? Ins Arabische[20] lassen sich diese beiden deutschen Begriffe recht einfach übersetzen: „taqwā“ würde für „Frömmigkeit“ stehen und „imān“ für „Glaube“ und Gläubigkeit. Diese beiden Begriffe könnte man nun wieder als „piety“ (und „devoutness“, taqwā) bzw. faith/belief (imān) ins Englische zurückübersetzen.

Ein wichtiger Zugang zur Bedeutung dieser Begriffe ist der Zugang über die emische Bedeutung dieser Begriffe: Während die meisten Menschen der Region Fremden wohl erzählen würden, dass sie sich in Bezug auf ihre Religionszugehörigkeit (dīn) als „Muslime“ sehen, so würden sie in Debatten mit anderen Muslimen wohl eher darauf hinweisen, dass es einen Unterschied zwischen „gläubigen“ („guten“) (muʾminūn) und nicht-gläubigen oder nicht-frommen („schlechten“) Muslimen gibt.[21] Der Begriff „fromm“ (taqī) würde in diesem Zusammenhang als Synonym für den Begriff „mutadayyin“ (auch tadayyun; fromm, glaubensergeben, religiös) verwandt werden und eine besondere Eigenschaft ihres Glaubens bezeichnen, etwa eine besonders große Frömmigkeit, einschließlich einer entsprechenden religiösen Praxis, die bewusst und anhaltend ist, öffentlich sichtbar etwa in Gestalt der „zabība“ („Rosine“), das Gebetsmal auf der Stirn „besonders frommer“ Männer. Allerdings wird auch die „zabība“

---

[20] Das Arabische dient im vorliegenden Text als maßgebliche sprachliche Referenz (zum Deutschen, Englischen und Französischen), selbst wenn es in unseren unterschiedlichen Forschungsländern andere Sprachen wie Wolof, Persisch oder Urdu gibt. Das Arabische ist allerdings auch für diese Sprachen zu einer maßgeblichen Bezugsgröße geworden, sodass sich gerade Debatten über das Religiöse immer wieder auf arabische Begrifflichkeiten beziehen.

[21] Einige Muslime würden aber vielleicht auch darauf verweisen, dass es religiöse Gruppierungen gibt, die sie persönlich gar nicht als Muslime anerkennen würden (etwa Angehörige der Aḥmadiyya-Bewegung).

nicht à priori als Kennzeichen besonderer Frömmigkeit respektiert, sondern immer wieder auch als Zeichen einer aufgesetzten Frömmigkeit verspottet.

Diese Diskussion soll hier nicht weiter vertieft werden, lassen wir es zunächst dabei, die Begriffe „fromm" (taqī, tadayyun) und das zugehörige Nomen „Frömmigkeit" (taqwā, aber nicht „dīn", also „Religion", siehe unten), wie auch die Begriffe „gläubig" (mu'min) und das zugehörige Nomen „Glaube" (imān) als eng verwandte Begriffe anzusehen, die letztendlich eine „innere Disposition" beschreiben, „die nicht durch eine externe Autorität definiert oder kontrolliert wird".[22] In der Diskussion der hier angeführten religiösen Termini ist zudem zu berücksichtigen, dass diese Begriffe Teil einer muslimisch-theologischen Domäne sind, die von den muslimischen religiösen Gelehrten, den ʿulamā', dominiert und definiert wurde und wird. Um eine „neutralere" Analyse der Dynamiken des religiösen Wandels durchführen zu können, wäre es überlegenswert, in der Analyse des Verhaltens der Menschen in ihrem alltäglichen Leben Begriffe zu verwenden, die mit dem „neutraleren" Begriffsfeld des „ethischen" Handelns verbunden sind (Monçef Ben ʿAbdeljalil, 13. März 2018). Das Problem dieses Vorschlags besteht darin, dass „ethisches" Handeln nicht automatisch einem „religiösen" oder „frommen" Handeln entspricht und dass „nicht-religiöses" Handeln nicht mit einem „unethischen" Handeln gleichgesetzt werden kann. „Nicht-religiöses" Handeln kann im Kantschen Sinne sehr wohl ethisch begründet sein. Die konkrete Bedeutung von „ethischem" Handeln ist zudem, ebenso wie die konkrete Bedeutung der Begriffe „religiös" oder „fromm", durch den kulturellen und den historischen Kontext bestimmt.

Unabhängig von diesem pragmatischen Einwand müssen die Begriffe „Frömmigkeit" – und „Glaube" – (im Arabischen taqwā und imān) vom Begriff „Religion" (dīn) unterschieden werden, und zwar dahingehend, dass der Begriff der „Religion" vorrangig auf die externen und formalen Aspekte von Religiosität und Frömmigkeit verweist: Wir wissen, dass es die Religion (dīn) „Islam" gibt und dass Muslime bestimmte religiöse Vorstellungen haben und Praktiken (fasten, beten etc.) befolgen (oder auch nicht befolgen), aber diese äußerlichen Aspekte von Religionszugehörigkeit sagen wenig über ihre „tatsächliche (innere) Frömmigkeit" aus. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil der arabische Begriff taqī („fromm") in seiner Negation – ġair taqī („nicht-fromm") – die Möglichkeit offenlässt, dass eine solche „nicht-fromme" Person immer noch ein Muslim ist, wenn auch kein besonders frommer. Die Negation der Begriffe mu'min, mutadayyin und dīnī („gläubig" und „religiös"), nämlich ġair mu'min bzw. ġair mutadayyin und lā-dīnī („nicht-gläubig" bzw. „nicht-religiös"), verweist hingegen deutlich auf eine zumindest religionsneutrale, wenn nicht sogar religionskritische oder religionsverneinende Position.

Auf der Grundlage dieser semantischen Diskussion werden im vorliegenden Text die Begriffe „religiös" und „fromm" dennoch bedeutungsoffen verwandt, weil sie zum einen nicht wirklich klar zu trennen sind und weil sie – einschließlich des Begriffsfeldes „dīnī" (religiös) – auch in den Diskussionen in den Ländern der Region ganz

---

22 Ich danke Jan-Peter Hartung für diese Definition.

unterschiedlich – und häufig nicht besonders begriffsscharf – verwandt werden. Ann Taves schlägt hier vor, „to compare things that people consider religious with similar things that they do not“ (Taves 2009: 1). Bei einem solchen Vergleich ist natürlich darauf zu achten, dass sich Vorstellungen dessen, was „religiös“ oder „fromm“ ist, von regionalem Kontext zu regionalem Kontext, von Epoche zu Epoche und von sozialem Milieu zu sozialem Milieu unterscheiden. Im deutschen Kontext könnte man beispielsweise sagen, dass eine Person, die einer Religionsgemeinschaft angehört, in diesem institutionellen Sinne auch „irgendwo“ religiös ist, aber ob sie auch „fromm“ ist, ist eine andere Frage. Schielke hat daher den Begriff der „Frömmigkeit“ (arab.: taqwā) übersetzt als „a quality of somebody who unites fear of God and trust in God and who has internalised His commands“ (Schielke 2019a: 11). Ähnlich äußert sich der belgische Ethnologe Albert Piette in seiner Untersuchung der Ursprünge des Glaubens: „croire, c’est faire un peu plus“ (Piette 2013: 40). Zusammenfassend bietet es sich an, „Frömmigkeit“ als eine besonders ausgeprägte Form von „Religiosität“ zu definieren, wobei sich „Frömmigkeit“ nicht nur als eine innere Einstellung (wie „Glaube“) beschreiben lässt, sondern auch als eine besondere (und intensive) Form der religiösen Praxis. Aus diesem Grund erscheinen die beiden Begriffe „fromm“ und „religiös“ im Text im Weiteren häufig als Begriffspaare, wobei der Begriff „fromm“ auf eine besonders intensive Form von Religiosität verweist.

Aber auch der Begriff „Religion“ bleibt problematisch, weil er im Kontext der europäischen akademischen Beschäftigung mit Religion geprägt wurde. Der Begriff reflektiert somit einen Hintergrund in christlichen theologischen Debatten. Dennoch wurde der Begriff der Religion seit dem 19. Jahrhundert recht unkritisch auf andere, außer-europäische religiöse Traditionen übertragen und hat damit einen Prozess der „Religionisierung“ dieser Traditionen bewirkt (siehe Masuzawa 2005).[23] Während somit die einfache Übertragung des Begriffes der Religion in nicht-europäische (und nicht-christliche) Kontexte problematisch ist, wird hier andererseits auch nicht bestritten, dass außer-europäische Gesellschaften ein großes Spektrum von Ritualen, Praktiken, Traditionen und Texten kennen, die sich mit metaphysischen und transzendenten Aspekten des Lebens beschäftigen und damit als ein religiöses Feld oder als eine Domäne des Religiösen beschrieben werden können.[24] Solche religiösen Felder mögen mit einigen Aspekten des europäischen Christentums überlappen, erstrecken sich jedoch vielfach über das europäische Christentum und diesbezügliche Konzepte und Definitionen von Religion hinaus: Eine Moschee ist eben (zunächst einmal) keine Kirche, sie ist zunächst lediglich ein Gebäude, in welchem sich Menschen treffen, beten, lernen und lehren, sich entspannen oder schlafen, und damit ein multifunktionales Gebäude wie andere Gebäude auch, etwa ein Hotel (funduq), nicht notwendigerweise also verbunden mit (der) Religion. Der arabische Begriff für eine Moschee (masǧid, abgeleitet von der Wurzel s-ǧ-d, sich verbeugen, niederknien) verweist jedoch bereits auf eine bestimmte Funktion des Gebäudes, die klar religiöser Natur ist und

23 Siehe hierzu und zur historischen Bedeutung des Begriffes „dīn“ auch Karamustafa (2019).

24 Siehe hierzu Boyer (2001), James (1902/2014) und Riesebrodt (2007).

die man in Hotels normalerweise nicht findet – obwohl natürlich auch ein Hotel einen Gebetsraum haben kann. Zudem sind Moscheen nicht in allen Ländern der Region multi-funktional. Moscheen in Tunesien wurden beispielsweise zu Zeiten des Präsidenten Ben ʿAlī (reg. 1987–2011) nur zu den Gebetszeiten geöffnet.[25] In dieser Hinsicht waren sie (in Tunesien) ganz eindeutig religiöse Orte, also Orte, an denen (zu bestimmten Zeiten) (die) Religion (und sonst gar nichts) stattfand. Damit lässt sich zusammenfassend sagen, dass es in den Ländern der Region ein wie auch immer beschriebenes religiöses Feld gibt, über das wir reden können. Wir müssen nur beachten, dass sich dieses religiöse Feld je nach Kontext (und Zeit) unterschiedlich darstellt.

Kann man „Frömmigkeit" (und „Nicht-Frömmigkeit") messen?

Im vorliegenden Text geht es nicht um die Frage, warum es „Religion" gibt, bzw. warum Menschen „glauben". Pascal Boyer hat in Hinblick auf diese Frage eine Reihe von Thesen entwickelt, die evolutionsbiologisch und evolutionspsychologisch begründet sind und die im Wesentlichen auf der Grundannahme beruhen, dass das menschliche Gehirn immer nach Erklärungen für alles, was es wahrnimmt, bzw. wahrzunehmen glaubt, sucht. Aus diesen Erklärungsbemühungen erwachsen kulturspezifische Weltbilder und Welterklärungsmuster (Ontologien), die über Inferenzsysteme („systèmes d'inférence") Neues und Unbekanntes in kulturspezifische Klassifikationsschemata (catégories ontologiques") einordnen (Boyer 2001: 31/138ff), die wiederum auf bestimmten Vorstellungen von Wahrscheinlichkeit und Absurdität beruhen. Trotz dieser Bemühungen, mehr oder weniger plausible Erklärungen zu entwickeln, gibt es immer wieder Dinge, Ereignisse und Prozesse, die bestehende Ontologien verletzen („violations ontologiques"), die in herkömmlichen Ontologien nicht erklärt werden. Hier kommen, so Boyer, die „Götter" ins Spiel, die ihrerseits ontologische Verstöße repräsentieren, die andererseits aber auch „über-ontologische" Konstruktionen darstellen: Verletzungen ontologischer Regeln verlangen nach über-ontologischen Erklärungen (Boyer 2001: 106). Dieser Erklärungsansatz von Religion erklärt aber immer noch nicht die zentrale Frage, warum manche Menschen „mehr" glauben als andere, und einige gar nicht. Ein zentrales Thema des vorliegenden Textes ist somit die Frage, wie man eigentlich Religiosität und Frömmigkeit (bzw. Nicht-Religiosität und Nicht-Frömmigkeit) erforschen und vielleicht sogar messen kann, beziehungsweise ob man Religiosität/Frömmigkeit (bzw. Nicht-Religiosität/Nicht-Frömmigkeit) überhaupt messen kann. Zur Klärung dieser Frage bieten sich eine Reihe unterschiedlicher methodischer Herangehensweisen an. In einem ersten Schritt könnte und sollte man alle Formen des (alltäglichen) Verhaltens der Menschen genau beobachten und im Sinne

[25] Nach dem Sturz Ben ʿAlīs 2011 wurde diese Einschränkung aufgehoben. In der Folge wurden zahlreiche Moscheen von radikalen Islamisten übernommen. Die Beschränkung der Öffnungszeiten wurde daher im Jahr 2014 erneut eingeführt (Ramzi Ben ʿAmara, 23. Juli 2019).

von Ann Taves schauen, ob wir aus einer etischen Perspektive in bestimmten Kontexten bestimmte Formen des Verhaltens und des sprachlichen Ausdrucks[26] identifizieren können, die uns spezifisch „religiös“ (bzw. „nicht-religiös“) erscheinen.

In einem zweiten Analyseschritt sollten sowohl emische Selbstbeschreibungen wie lokale Fremdzuschreibungen von Religiosität/Frömmigkeit (bzw. Nicht-Religiosität/Nicht-Frömmigkeit) untersucht werden, und zwar bezogen auf den jeweiligen lokalen Kontext, den zeitlich/historischen Kontext und das soziale Milieu.[27] Konkret könnte man danach fragen, welche Praktiken und Überzeugungen in einem bestimmten historischen und lokalen Kontext als Zeichen (besonderer) Frömmigkeit oder Religiosität galten und gelten, und was als „ḥarām“ oder „makrūh“ (verabscheuungswürdig) oder auch als „nicht-religiös“ und „nicht-fromm“ galt und gilt. Insbesondere in Krisenzeiten und im Kontext von religiösen Reformbewegungen werden lokal akzeptierte und etablierte Praktiken von Frömmigkeit und Religiosität (etwa Heiligenverehrung, Gräberbesuch, Wallfahrten, etc.) häufig als „unislamische Neuerungen“ (bidaʿ) kritisiert und als „lokale Praktiken“ verurteilt. Aus dieser Kritik – die sich in entsprechenden Texten manifestiert – lässt sich erschließen, welche anderen Formen von Religiosität und Frömmigkeit als neue Norm von Religiosität und Frömmigkeit empfohlen werden und wie dieser Wandel legitimiert wird.

Damit soll betont werden, dass ein Verschwinden bestimmter religiöser Praktiken, beispielsweise im Bereich der mystischen Heiligenverehrung, keineswegs à priori ein Schwinden von Religiosität und Frömmigkeit bedeutet: Es kann auch eine bloße Verlagerung von religiösen und frommen Praktiken und Einstellungen stattfinden, etwa in Richtung auf eine stärkere „innerliche (individuelle) Religiosität/Frömmigkeit“, ein Prozess, der in Europa im Kontext der Reformation seit dem 16. Jahrhundert festzustellen war (siehe Loimeier 2005). Allerdings wird hier nicht die (evolutionistische) These vertreten, dass es in den letzten Jahren und Jahrzehnten einen „unaufhaltsamen“ Rückgang des Religiösen in den Ländern der Region gegeben hat. Vielmehr denke ich, dass sich in den Ländern der Region in den letzten Jahren und Jahrzehnten neue Formen des Religiösen (aber auch des Nicht-Religiösen) entwickelt haben, die in der Forschung bislang vernachlässigt wurden (siehe auch hierzu Schielke 2012). Auch in früheren Zeiten mag es durchaus bereits Perioden einer schwächeren Aus-

[26] Beispielsweise die bewusste Verwendung religiöser Formulierungen, bzw. den bewussten Verzicht auf solche religiösen Redewendungen. „Religiöse“ Redewendungen wie „inšā'allāh“ werden häufig aber auch gar nicht bewusst religiös verstanden und benutzt, sondern sind Teil alltäglicher Floskeln und Sprechkonventionen.

[27] Selbstbeschreibungen können sich dabei durchaus in Statistiken ausdrücken, siehe etwa die Studie des Pew Research Center aus dem Jahr 2013 zum Thema „The World's Muslims: Religion, Politics and Society“ (siehe Literaturliste) in der zwischen 2008 und 2012 38.000 Menschen in 39 „muslimischen“ Ländern befragt wurden. Allerdings stellt sich hier die Frage, ob und wie nationale Regierungen oder internationale und/oder private Organisationen in ihren statistischen Erhebungen tatsächlich die Frage nach der Religion stellen. Im Libanon wurde beispielsweise im Jahr 1932 zum letzten Mal die Religionszugehörigkeit in einem nationalen Zensus abgefragt, seither gibt es nur noch Schätzungen. Die Frage nach der individuellen Religiosität ist noch einmal ein anderes Thema.

prägung des Frommen und des Religiösen gegeben haben, die dann aber erneut von Zeiten abgelöst wurden, in denen sich das Religiöse wieder orientierungsmächtiger präsentiert hat.

In diesem Zusammenhang könnte man drittens fragen, ob sich in bestimmten historischen und sozialen Kontexten eine Verschiebung der Grenzen des Religiösen feststellen lässt, etwa in Hinblick auf eine Banalisierung des „Heiligen". Solche Prozesse der Banalisierung des Heiligen können etwa am Beispiel christlicher Feste (Weihnachten, Ostern) in Europa im 20. und 21. Jahrhundert beobachtet werden. Sie zeigen sich aber auch in der Kritik und der Distanzierung von bestimmten Formen der islamischen Heiligenverehrung und von Ritualen um das „Heilige", etwa in der Gestalt von Reliquienkulten um Bart- oder Haupthaare des Propheten. Die Frage, was als „heilig" (muqaddas) zu betrachten ist, wird dabei nicht nur von islamistisch gesinnten Muslimen aufgeworfen, sondern wurde beispielsweise auch in der tunesischen Verfassungsdebatte der Jahre 2012 und 2013 reflektiert. In diesem Zusammenhang könnte man fragen, ob sich eine Zunahme oder Abnahme von Religiosität an physischen Kriterien festmachen lässt, etwa in der Art und Weise, wie man mit sakralen Gebäuden, Orten und/oder Gegenständen umgeht oder wie man („heilige") Texte interpretiert und re-interpretiert.

Eine vierte Möglichkeit des Zugangs zur oben genannten Forschungsfrage ist schließlich zu schauen, ob sich temporäre und räumliche Kumulationen eines bestimmten (religiösen oder nicht-religiösen) Verhaltens beobachten lassen und dann zu fragen, was solche Kumulationen bedeuten. Wenn eine Person beispielsweise in einem (emischen) Sinne „religiös" aktiv wird, dann könnte dieses Handeln als ein Indiz für „Frömmigkeit" angesehen werden, auch wenn die öffentliche Sichtbarkeit eines religiösen Aktes à priori noch kein Beweis einer entsprechenden „verinnerlichten (inneren) Religiosität" ist. Mit dem „religiös aktiv werden" ist hier nicht nur oder in erster Linie das (sichtbare und daher augenfällige) Gebet, das Fasten oder die Pilgerreise gemeint, sondern auch dasjenige Handeln, welches keinem unmittelbaren persönlichen Interesse dient, sondern das sich auf das Wohl der „Anderen" bezieht, beispielsweise eine Armenspende. Damit befinden wir uns aber wieder im Bereich des ethischen Handelns (siehe oben). Zudem wäre zu berücksichtigen, dass in bestimmten kulturellen Kontexten die Armenspende keineswegs als selbstlos gilt, sondern als Möglichkeit, „ḥasanāt" zu sammeln (zum Konzept der ḥasanāt siehe unten).[28] Letztendlich sind wir so bei William James angelangt, der bereits 1902 feststellte: „Die Echtheit des Religiösen ist…unlöslich verbunden mit der Frage, ob das andächtige Bewußtsein eine Täuschung ist oder nicht" (James 1902/2014: 458).[29] Dennoch bestätigt ein öffentlich sichtbares „religiöses" und „frommes" Handeln die in einem bestimmten lokalen Kontext geltenden Normen und Vorstellung des „Frommen". Aus diesem Grund ist es vergleichsweise egal, ob eine „fromm" handelnde Person tatsächlich fromm ist,

---

[28] In der Literatur wurde diese Form der eigennützigen Spende beispielsweise von Aminata Sow Fall in ihrem Roman „La Grève des bàttu" (Dakar 1979) thematisiert.

[29] Für den Verweis auf William James danke ich Ramzi Ben ʿAmara.

bzw. sich selbst als „fromm“ beschreibt und/oder denkt.[30] Indem eine Person erkennbar „fromm“ handelt, kann sie damit rechnen, bei anderen Menschen als „fromme“ Person Anerkennung zu finden. In jedem Fall wird hier vorgeschlagen, die Intensität von Religiosität/Frömmigkeit (und Nicht-Religiosität/Nicht-Frömmigkeit) über die zeitliche, räumliche und akteurszentrierte Zusammenführung (Kumulation) und den Vergleich möglichst vieler unterschiedlicher Faktoren darzustellen.

Indizien von individueller Frömmigkeit/Religiosität (und Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität)

Individuelle Frömmigkeit und Religiosität (und Nicht-Frömmigkeit, bzw. Nicht-Religiosität) sowie die entsprechenden religiösen (und nicht-religiösen Praktiken) können in jedem Fall ganz unterschiedliche Bedeutungen annehmen: Sie können sich beispielsweise darin äußern, dass sich die Menschen grundsätzlich und bewusst von etablierten und institutionalisierten Formen des Religiösen distanzieren;[31] sie können für Glaubensmüdigkeit (oder auch „Begeisterungsmüdigkeit für das Religiöse“, com/passion fatigue)[32] stehen oder sogar als Vorwand für individuellen Atheismus“ dienen.[33] Atheistische Positionierungen in öffentlichen und halböffentlichen Räumen haben im arabischen Raum in den letzten Jahren spürbar zugenommen und werden auch in den sozialen Medien vertreten.[34] Ein Beispiel hierfür ist die Facebook-Seite

---

[30] Der Philosoph Ernst Tugendhat hat jedoch darauf verwiesen, dass die „Sorge um sich selbst“ und das Bedürfnis nach Seelenfrieden, das wiederum auf das Wissen um die eigene Zeitlichkeit verweist, durchaus eine starke Antriebskraft für ein entsprechendes Handeln sein kann (Tugendhat 2003: 30f).

[31] Eine solche Distanzierung von etablierten und institutionalisierten Formen des Religiösen, vom „etablierten Islam“, von den etablierten religiösen Gelehrten und von den etablierten Rechtsschulen ist der Rückzug auf allgemeine Grundaussagen des Qurʾāns, insbesondere der Verweis auf die grundsätzliche (und inklusive) Botschaft des Qurʾāns, nämlich die „Barmherzigkeit Gottes“ (etwa in Sure 21: 107, „wa-mā arsalnāka illā raḥmatan li-l-ʿālamīna“, „wir haben Dich nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt“). Diese Strömung wurde in den letzten Jahren als „qurʾānī“ oder „raḥmānī“ bekannt.

[32] Der Begriff „compassion fatigue“ oder auch „secondary traumatic stress“ (STS) beschreibt in der Psychoanalyse einen Zustand, der durch „das schrittweise Nachlassen von Mitgefühl“ gekennzeichnet ist, wird hier aber als ein schrittweises Nachlassen von Religiosität (und Begeisterungsfähigkeit für eine Überzeugung) verstanden. Der Begriff wurde 1981 zum ersten Mal in einem Dokument der US-Regierung zu Fragen der Einwanderungspolitik verwandt (siehe https://en.wikipedia.org/wiki/compassion_fatigue).

[33] Zu Formen von Glaubensmüdigkeit oder Atheismus als Folgen von „Religion in Überdosis“ in Iran siehe Alavi (2005: 13ff). Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge berichtete, dass 2009 etwa 20% der nach Deutschland kommenden Menschen aus der Region keiner Religionsgemeinschaft angehörten (BAMF 2009). Zum Thema „Atheismus“, „Nicht-Glauben“ und „Agnostizismus“ siehe allgemein Nieuwkerk (2018a) und Coury (2018), zu Ägypten siehe Nieuwkerk (2018b) und Schielke (2012), zu Iran siehe Pauha/Aghaee (2018).

[34] Zur iranischen Bloggerszene, eine der größten weltweit, siehe Alavi (2005). Zur tunesischen Bloggerszene und zur Rolle der sozialen Medien siehe Ben Jebara (2013), Chebbi (2013) und Melki (2013).

„mulḥidūn mufakkirūn" („atheistische Denker"), die im Februar 2015 initiiert wurde und die im Dezember 2016 bereits 110.000 „likes" verzeichnete. Ein anderes Beispiel ist die Facebook-Seite „mulḥidūn rādikāliyyūn bi-la ḥudūd" („radikale Atheisten ohne Grenzen") mit 20.000 Anhängern in Tunesien (siehe hierzu Hofheinz 2017: 288f).

Auch eine Umfrage der BBC aus dem Jahr 2019 ergab, dass sich die Zahl derjenigen Menschen in arabischen Ländern, die sich ausdrücklich als nicht-religiös bezeichneten, zwischen 2013 und 2018/2019 zum Teil erheblich erhöht hat, und zwar insbesondere in den Ländern des Maġrib: In Tunesien von ca. 15% auf mehr als 30%, in Libyen von weniger als 10% auf fast 25%, in Algerien von 7–8% auf etwa 15%, in Marokko von etwa 2–3% auf 12–13% und in Ägypten von etwa 2–3% auf etwa 10%. In den Ländern des Mašriq blieben die Zahlen weitgehend konstant, mit der Ausnahme des Jemen, wo es eine Abnahme der Zahl der nicht-Religiösen von etwa 12% auf etwa 5% gab. Im Durchschnitt war aber eine Zunahme der „nicht-Religiösen" von etwa 8% auf 13% zu beobachten, wobei der Zuwachs der nicht-Religiösen bei den Personen unter 30 Jahren mit 18% am deutlichsten ausfiel.[35] Auch wenn die Ergebnisse der BBC-Studie (wie auch der bereits genannten PEW-Studie 2013) im Wesentlichen von zwei weiteren umfassenden Untersuchungen für Tunesien bestätigt wurden,[36] so ist ein grundsätzliches Problem der BBC-Erhebung, dass sie lediglich zwischen einer religiösen und einer nicht-religiösen Haltung unterscheidet. Andere statistische Erhebungen gehen sehr viel detaillierter vor und unterscheiden eine ganze Reihe möglicher religiöser Positionierungen wie „Muslim", „Muslim bi-l-ṯaqāfa fa-ḥasab" (Kulturmuslim und nichts weiter), „Sunni", „Šīʿī", „Ibāḍī", „Salafi" und „andere", sowie die Kategorien „šadīd al-tadayyin" (sehr religiös), „mutadayyin" (religiös), „ḍaʿif al-dīn" (schwach religiös), „mutašakkak" (zweifelnd, Agnostiker), „muʾmin bi-llāhi wa-ġair muʿtarif bi-l-adyān" (konfessionsloser Deist), „ġair muʾmin"/„ġair mutadayyin" (ohne Glauben) und „mulḥid" (Atheist) (siehe Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12 und ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ 2015: 17).

In einer Reihe von Ländern der Region beobachten wir seit den 1990er Jahren in der Tat die Entwicklung bestimmter Formen von „com/passion fatigue": In Ägypten verbrachten 1995 85% der Jugendlichen vor dem Fernsehgerät, aber nur 6% von ihnen schauten religiöse Programme. Ebenso lasen nur 8% derer, die Bücher lasen, religiöse Schriften; 80% der ägyptischen Jugendlichen waren zudem indifferent gegenüber den Verlautbarungen religiöser Gelehrter oder lehnten sie sogar ab; 86% der Studierenden beteten nicht täglich (Bayat 2013: 116). Ähnliche Zahlen können auch für andere

---

35 BBC: „The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion?", 24.6.2019, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377.

36 Die PEW-Studie wurde von einem tunesischen Forscherteam ausgewertet und unter dem Titel „Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr" von ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ, ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḥasan und Muḥammad Ǧuwīlī im Jahr 2015 in Tunis veröffentlicht. Bei der zweiten Untersuchung handelt es sich um eine vierbändige Studie zur Lage der Religion in Tunesien welches unter dem Titel „al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015" von Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar und Nādir al-Ḥamāmī im Jahr 2018 in Beirut und Tunis veröffentlicht wurde. Für diese zweite Studie wurden 2016–2017 in ganz Tunesien 1800 Haushalte befragt (siehe eine Auswertung beider Studien bei Loimeier 2022).

arabische Länder verzeichnet werden. In Rabat/Marokko gaben je nach sozialer und ökonomischer Schicht zwischen 47% und 65% der Jugendlichen an, nicht mehr in die Moschee zu gehen und zwischen 9–17% der Jugendlichen meinten sogar, der Islam sollte weniger Einfluss auf das Alltagsleben nehmen. Nur 4% der Jugendlichen interessierten sich für religiöse Bewegungen, dafür aber 66% für Fußballvereine und 64% für Musikgruppen (Gertel 2014b: 167ff). In Saudi-Arabien stellte das Forschungszentrum der Religionspolizei im Jahr 2012 fest, dass 59% der saudischen Jugendlichen „verbotene oder verwerfliche Praktiken“ pflegen, etwa indem sie Schmuck oder Kleidung tragen, die gegen entsprechende Vorschriften der Religionspolizei verstoßen (Ménoret 2016: 179).

Iran hat eine ähnliche Entfremdung von der Religion seit den 1980er Jahren erlebt, eine Entwicklung, die von führenden religiösen Gelehrten wie Ayatollah Montazeri als eine „Epidemie des Religionsabfalls“ (din-gorizi)” beschrieben wurde (Khosravi 2008: 126): Iraner zahlen weniger religiöse Steuern, gehen weniger häufig auf Pilgerreise oder Wallfahrten, gehen weniger oft in die Moschee oder haben ganz aufgehört, Moscheen zu besuchen. Eine Studie des Jahres 1995 zeigte, dass 81% der Studierenden an der Universität Teheran der Meinung waren, dass junge Menschen kaum etwas für die Religion übrig hatten und eine weitere Studie aus dem Jahr 2004 zeigte, dass 46% der Studierenden niemals oder nur selten in eine Moschee gingen. 61% verwiesen auf westliche Künstler, Schauspieler, Stars und Sportler wie David Beckham als Rollenvorbilder, während iranische Politiker nur 17% erreichten (Khosravi 2008: 126).

In Iran, aber auch in anderen Ländern der Region wie in Tunesien, ließ sich in den letzten Jahren zudem die Ausbreitung „westlicher“ (und damit auch implizit „un-islamischer“) Moden und Trends beobachten, wie etwa die Feier des Valentinstags, in denen sich der Widerstand gegen offiziell verordnete oder empfohlene Formen der „Rechtgläubigkeit“ äußerte (Alavi 2005: 19; Nsibi 2013).[37] In Tunis gab es am 11. Juni 2017 eine Kundgebung für das Recht auf Essen und Trinken während des Ramadan. Ähnliches hatte es auch schon 2009 in Marokko gegeben: Dort hatte das „Mouvement alternatif pour les libertés individuelles“ ein öffentliches Picknick organisiert, um gegen den Artikel 222 des marokkanischen Strafrechts zu protestieren, der für die öffentliche Verletzung des Fastens durch Muslime im Ramadan eine Freiheitsstrafe von sechs Monaten vorsieht (siehe Mohsen-Finan und Vermeren 2018: 176ff).

Auch in der Türkei hat in den letzten Jahren das individuelle Fasten im Ramadan abgenommen. Ebenso ist die Zahl der Frauen, die den ḥiǧāb tragen, merklich zurückgegangen. Gleichzeitig kam es unter den Frauen, die weiterhin den ḥiǧāb oder ein Kopftuch trugen, zu einer Zunahme des modischen (und à priori nicht-religiös konnotierten) „Gucci“-Kopftuchs. Insgesamt war zu beobachten, dass Gruppenidentitä-

[37] Ein anderes Beispiel ist die Ausbreitung des Weihnachtsfestes in den Ländern der Region, eine Entwicklung, die von dem ägyptischen Soziologen ʿAmro ʿAli als Teil eines Globalisierungsprozesses jenseits einer spezifisch religiösen Botschaft gesehen wird, in welchem es vor allem um Konsum und die Teilhabe an einem westlich geprägten Lebensstil geht (Christiane Schlötzer: „Salam aleikum und frohe Weihnachten“, Süddeutsche Zeitung, 21.12.2019, https://www.sueddeutsche.de/politik/weihnachten-islamische-welt-1.4732489).

ten (etwa Sunni-ḥanafī, Türkisch, Kurdisch, ʿAlevi etc.) in der Türkei in den größeren Städten und in den Mittelschichtgruppen an Bedeutung verloren haben und individuelle Entscheidungen in Bezug auf das Religiöse, die Politik und das Alltagsleben immer wichtiger geworden sind, eine Entwicklung, die von einem Verschwinden religiöser Symbole im Alltagsleben begleitet war (Raoul Motika, 12. Juli 2019).

Ein anderer und recht verstörender Aspekt der Unzufriedenheit mit der sozialen, religiösen und politischen Entwicklung vieler Länder der Region ist die Ausbreitung von Suchtphänomenen (Drogen, selbstgemachter Alkohol), die wiederum den Wunsch vieler Menschen ausdrücken, sich der trostlosen Realität des Alltagslebens in politischen und religiösen Regimen zu entziehen, die nicht in der Lage sind, den Menschen, insbesondere den Jugendlichen, Beschäftigung und Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu geben (Alavi 2005: 149ff). In diesem Zusammenhang kann ergänzt werden, dass in den letzten Jahren (vor allem) junge Iraner kurze Urlaubsreisen nach Armenien und Georgien unternahmen, wo sie Nachtleben, Alkohol und freie Bewegung (und freie Rede) genossen und so „Urlaub von der Religion" machten (Süddeutsche Zeitung, 2. Juni 2018; Katja Föllmer, 18. Mai 2018).[38] Ähnliches ließ sich auch für Touristen aus Saudi-Arabien in Bahrain feststellen (eigene Beobachtungen, 21. Jänner 2001). Eine weitere Form der Rebellion gegen gesellschaftliche (und politische/religiöse) Wirklichkeiten (und der Flucht aus dem Alltag) waren illegale Autorennen („Rodeos", tafḥīṭ), die junge Männer etwa in der saudischen Hauptstadt Riyāḍ durchführten (Ménoret 2016: 9ff).[39]

Dabei muss aber beachtet werden, dass Frömmigkeit und Religiosität jenseits aller religiösen und politischen Orientierungen ein Teil des Alltagslebens und nicht Teil einer besonderen Sphäre sind. Allerdings wird „die Religion" häufig privat (beispielsweise in der Familie) praktiziert und entsprechendes Handeln ist daher öffentlich nicht sichtbar: Wir können es den Menschen häufig nicht ansehen, wie fromm und religiös (oder nicht-fromm und nicht-religiös) sie sind.[40] Dieses Problem stellt sich noch deutlicher angesichts der Tatsache, dass die Religion in vielen Kontexten nicht mehr der wichtigste Orientierungsfaktor vieler Menschen ist: Die Religion scheint mehr oder weniger verschwunden zu sein, Spuren des Religiösen („traces of the divine") können aber immer noch in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens der Menschen entdeckt werden. Die Religion ist letztendlich in einem Maße Teil des alltäglichen Lebens der Menschen, wie sich ein Stück Zucker in einem Glas Tee auflöst: Man sieht

---

[38] Eine weitere Form der Distanzierung von etablierten religiösen Traditionen ist die tatsächliche Konversion zum Christentum oder auch – in Iran – zum Zoroastrismus, ein Phänomen, das insbesondere in der europäischen Diaspora zu beobachten ist (Jocelyne Dakhlia, 19. Mai 2019).

[39] Länder wie Ägypten, in denen einflussreiche islamistische Bewegungen wirken, kann andererseits der Aufstieg eines neuen Mittelschicht-Mystizismus beobachtet werden, der aber nicht mehr mit den etablierten Sufi-Orden verbunden ist, sondern mit neuen Formen individueller Spiritualität (siehe van Bruinessen/Howell 2013 und Haenni/Voix 2013).

[40] Zur Debatte des Alltäglichen siehe Bayat (2013), de Certeau (1984/2011), Debevec (2012), Fadil/Fernando (2015), Lambek (2010), Lefebvre (2014), Loimeier (2020), Schielke/Debevec (2012) sowie Schielke (2010 und 2015).

es nicht mehr, aber wenn man den Tee trinkt, erkennt man noch den Geschmack des Zuckers und spürt seine Präsenz (Khaoula Matri, 28. März 2019) – ein Beispiel, mit welchem sich auch der Begriff der „implicit religion“ von Edward Bailey verdeutlichen lässt (Bailey 1998). Die Religion ist also nicht wirklich verschwunden, sie hat nur ihr Erscheinungsbild verändert. Der Bedeutungswandel und Bedeutungsverlust des Religiösen für den Einzelnen und die Gesellschaft kann am Beispiel der Transformation der großen „islamischen“ Feste deutlich gezeigt werden, wenn wir etwa die Art und Weise betrachten, in welcher in den letzten Jahren das Feiern der Feste im Monat Ramadan durch „globale“ Konsumpraktiken verändert wurde (Khaoula Matri, 28. März 2019).

Dennoch gibt es Hinweise auf eine fromme/religiöse (bzw. nicht-fromme/nicht-religiöse) private, individuelle und alltägliche Lebensführung, die wir erkennen können. Es muss aber erneut darauf hingewiesen werden, dass solche Signale der Frömmigkeit (und der Nicht-Frömmigkeit) in unterschiedlichen lokalen Kontexten in verschiedenen Intensitäten und in unterschiedlicher Art und Weise von Männern und Frauen kultiviert werden. Das vollkommene Fehlen religiöser Symbole in Privathaushalten, etwa in Gestalt religiöser Kalligraphien („Allāh“, „Muḥammad“, kurze Qur'ānverse, etc.), muss so durchaus nicht à priori auf eine nicht-religiöse Lebensführung verweisen. Umgekehrt lässt auch die Anwesenheit solcher religiöser Symbole in Privathaushalten (aber auch am Körper oder im eigenen PKW) noch lange nicht auf eine religiöse Lebensführung schließen: Sie kann dem Respekt gegenüber einem Partner, der erweiterten Familie und gegenüber Freunden geschuldet sein oder der Tatsache, dass man seine „wirkliche“ Einstellung nicht preisgeben und erklären möchte. In diesem Falle wird der Schein von „Religiosität“ aufrechterhalten, man „spielt Theater“ und betreibt „taqiyya“ (das Verbergen der eigenen „wirklichen“ Meinung und Gefühle): Eine äußerlich (ẓāhir) sichtbare (scheinbar) „religiöse“ Einstellung muss somit keineswegs einer innerlichen (bāṭin) Frömmigkeit entsprechen. Wenn wir uns die unterschiedlichen Möglichkeiten ansehen, Signale und Symbole der Frömmigkeit und Religiosität (wie auch der Nicht-Frömmigkeit und Nicht-Religiosität) zu zitieren und zu nutzen, so ist es jedoch möglich, diese Signale und Symbole als ein „Register“ (Schielke 2010: 11) zu bezeichnen, das je nach den lokalen und historischen Gegebenheiten eines bestimmten Kontextes situational genutzt wird. Der Begriff des „Registers“ verweist dabei nicht nur auf die Möglichkeit des „Spielens“ mit Signalen und Symbolen. Der Begriff des „Registers“ zeigt auch, dass Signale und Symbole eine visuelle und eine akustische Dimension haben, die je nach Kontext wirksam werden und entsprechend interpretiert werden können.

Diese Feststellung gilt auch für die weniger religiösen Menschen und die Atheisten: Sie können unter Umständen immer noch in die Moschee gehen, um nicht als „nicht-religiöse Personen“ aufzufallen oder Missmut zu erregen (siehe hierzu allgemein Nieuwkerk 2018a). Ihr Moscheegang sagt so wenig über ihre eigentliche Religiosität, bzw. Nicht-Religiosität aus. Im privaten Raum oder im Kreis von guten Freunden wird dann aber durchaus zugegeben, dass man eigentlich nicht-religiös oder gar Atheist sei. Im Lauf der Zeit kann sich über Diskussionen im Freundeskreis, in Lesezirkeln,

in Clubs oder in den sozialen Medien die Erkenntnis ergeben, dass die Gruppe der nicht-religiösen „Brüder im Geiste“ in vielen lokalen Netzwerken und Verbünden präsent ist. An diesem Punkt ist der Schritt in die Öffentlichkeit in Gestalt von Vereinen („associations“), Publikationen (in Gestalt unterschiedlicher Medien) und/oder Kundgebungen nicht mehr fern, eine Entwicklung, die man paradigmatisch in Tunesien (und Ägypten) nach der Revolution 2011 verfolgen konnte (Castells 2015: 9ff und Loimeier 2022).

Habitus und Lebensstil

Indem sie ihre individuelle Frömmigkeit/Religiosität (bzw. Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) betonen, stellen die Menschen in der Region in jedem Fall den Dogmatismus radikaler Gruppierungen in Frage und widersetzen sich dem Druck, sich deren Ansprüchen auf Deutungshoheit und ihren Regulierungsbemühungen zu unterwerfen. Unter anderem verweigern sie sich einem spezifischen islamistischen Habitus[41] und einer entsprechenden Kleiderordnung, die beispielsweise den Frauen vorschreibt, wie der ḥiǧāb „richtig“ zu tragen sei. Der Kampf um die Kontrolle öffentlicher (und privater) Räume, wie auch die Opposition gegen den Versuch islamistischer Bewegungen, ihre eigenen Vorstellungen von islamischer Frömmigkeit und Religiosität durchzusetzen, spiegelt sich in unterschiedlichen Formen des Habitus (und des Lebensstils) in den unterschiedlichen Ländern der Region. Islamistische Bewegungen kultivieren deutlich sichtbare Zeichen und Symbole der Distinktion[42] wie etwa den ḥiǧāb oder den niqāb[43] (und Handschuhe) im Falle der Frauen, einen „dress code“,

[41] Zum Konzept des Habitus siehe Bourdieu (1982: 277ff) und Göle (2004: 22ff). In Bezug auf Bourdieu und Göle wird Habitus hier als ein Komplex verinnerlichter Handlungs- und Verhaltensweisen verstanden, die gesellschaftsspezifisch und damit auch schichtspezifisch sind. „Habitus“ wird hier somit nicht nur auf ein bestimmtes Auftreten bezogen, sondern auch auf einen bestimmten Dresscode, eine bestimmte Art und Weise zu sprechen und einen bestimmten Lebensstil sowie spezifische soziale (und religiöse) Verhaltensmuster. Dieser Habitus kann durch religiöse oder politische Entwicklungen und entsprechende Überzeugungen beeinflusst sein, aber auch durch Mode, ökonomische Verhältnisse, Peergroup-Regeln oder soziale Konventionen und Traditionen.

[42] Zum Repertoire der unterschiedlichen Formen und Ebenen der Abgrenzung islamistisch gesinnter Muslime von anderen Muslimen siehe erneut Loimeier (2016, Kapitel 2). Dort unterscheide ich zwischen der „doctrinal distinction“ (in Gestalt von Texten oder Predigten), der „symbolic dissociation“ (in Gestalt von Sprache oder Kleidungsstilen), der „social segregation“ (in Gestalt der Trennung von der eigenen Familie, aber auch in Gestalt der Weigerung, in bestimmten Moscheen zu beten) und der „spatial separation“ (in Gestalt einer faktischen räumlichen Trennung von anderen Muslimen) als Ebenen der Abgrenzung.

[43] In seiner Schrift „ḥiǧāb al-mar'a al-muslima“ lehnt Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī den niqāb für Frauen ab, und zwar mit dem Argument, dies sei „keine Praxis zur Zeit des Propheten“ gewesen. Seine männlichen Gefolgsleute lehnen mit Verweis auf seine fatāwa auch den ʻiqāl ab, der dazu dient, die ghuṭra oder kufiyya auf dem Kopf zu halten. Seine (männlichen) Gefolgsleute lassen sich zudem das Haupthaar (und den Bart) nach prophetischem Vorbild wachsen (und rasieren die Achsel- und Schamhaare) (Lacroix 2009: 72).

der „libs šarʿī“ (d.h. „šarīʿa-konforme Kleidung“) genannt wird, ein Habitus, der beispielsweise die Weigerung impliziert, sich außerhalb der eigenen Familie die Hand zu geben (Deeb 2006: 111).[44]

In Iran wurde der ḥiǧāb für Frauen nach der Revolution verpflichtend und die entsprechende Kleiderordnung wurde regelmäßig auf den neuesten Stand gebracht. Die Richtlinien des „Märtyrer Godousi Rechtszentrums“ des Jahres 1997 sahen beispielsweise Gefängnisstrafen von drei Monaten bis zu einem Jahr oder ersatzweise Geldbußen und bis zu 74 Peitschenhiebe für das Tragen von „stylish outfits, such as suits or a skirt without a long overcoat on top“ vor. Die Verordnung untersagte zudem „mini or short-sleeved overcoats“ und das Tragen von „depraved, ostentatious or sparkly objects on hats, necklaces, earrings, belts, bracelets, glasses, headbands, rings, neck scarfs and ties“ (Alavi 2005: 25). Umgekehrt wurde in Tunesien der („islamische“) Schleier durch zwei Dekrete (108/1981 und 102/1986) in öffentlichen Einrichtungen verboten und erst 2011 nach der Revolution wieder zugelassen. Seither ergab sich in Tunesien nicht nur eine bemerkenswerte Zunahme unterschiedlicher Formen des ḥiǧāb im öffentlichen Raum, sondern auch eine „Banalisierung“ des Schleiers, der vielfach (aber nicht vollständig) seine religiöse und politische Bedeutung verlor (Matri 2015: 196).

Das Tragen des ḥiǧāb ist somit nicht notwendigerweise ein Hinweis auf eine bestimmte religiöse Einstellung oder gar die Zugehörigkeit zu einer islamistischen Bewegung. Ben Zakour (2013), Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Fernea (2002), Ghribi (2013), Herrera (2000), Mahmood (2005), Matri (2013 und 2015), Nieuwkerk (2021) und Starrett (1998) haben gezeigt, dass Frauen aus vielfältigen Gründen ḥiǧāb tragen, etwa aus ökonomischen Gründen, als Schutz gegen sexuelle Belästigung im öffentlichen Raum, um in Ruhe gelassen zu werden, als modisches Attribut oder als Signal, eine „ehrbare“ (und damit unter Umständen eine „ehewillige“) Frau zu sein. Der niqāb, insbesondere aber der ḥiǧāb einer Frau sagt so letztendlich nur wenig über ihre wirkliche Frömmigkeit oder Religiosität (oder Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) aus. Diese Feststellung darf im Umkehrschluss aber nicht dahingehend verstanden werden, dass dem Tragen von ḥiǧāb und niqāb gar keine religiöse Bedeutung zukommt. Letztendlich kommt es immer wieder auf den lokalen und politischen Kontext an, wie sehr ḥiǧāb und niqāb religiös aufgeladen sind und für Frömmigkeit und/oder Religiosität sprechen.[45]

> Andere (und deutlichere) Kennzeichen eines islamistischen Habitus sind die vollständige Seklusion der Frauen oder die Frage, ob die Stimme einer Frau Teil ihrer ʿaurah (ihrer Intimsphäre) ist und daher ebenso wie ihr Körper verhüllt

[44] Zur Frage des Händeschüttelns (bzw. des „Nicht-Händeschüttelns“), aber auch zum Fasten und Nicht-Fasten siehe Fadil (2009).

[45] Präsentiert werden der islamistische Habitus ebenso wie der ihm entgegengesetzte, oppositionelle Habitus unter anderem in entsprechenden Medien: Im Fernsehen (etwa in Sitcoms), in der Werbung (das Stichwort hier ist der Burkini) und in Lifestyle-Magazinen.

werden muss.[46] Diese Vorstellung liegt in der Annahme begründet, dass „die Stimme einer Frau einen religiösen Akt ungültig machen kann, weil sie in Männern sexuelle Gefühle erwecken kann" (Mahmood 2005: 65). Diese Position wurde von Yūsuf al-Qaraḍāwī auf der Grundlage des Qurʾān kritisiert (Qurʾān, 33:32; fa-lā taḥḍaʿna bi-l-qawlī: „...und sei in der Rede nicht unterwürfig").[47]

Aber auch Männer in islamistischen Bewegungen pflegen einen distinguierenden Habitus, indem sie sich in einer bestimmten Art und Weise kleiden, indem sie sich in einer bestimmten Art und Weise die Haare schneiden und den Bart rasieren oder indem sie, was in muslimischen Gesellschaften als besonders kontrovers angesehen wird, die Schuhe anlassen, wenn sie in eine Moschee gehen, um zu beten (Meijer 2009: 16 und Lacroix 2009: 72).[48] Ebenso ist die Praxis des Tragens gekürzter Hosen ein typisches Zeichen eines islamistischen Habitus und wird mit dem Begriff „isbāl" erfasst (abgeleitet vom IV. Stamm des arabischen Verbs s-b-l, „herunterlassen, seine Kleidung über die Fußknöchel auf den Boden hängen lassen").

Die Praktik des „isbāl" beruht auf einer Reihe von ḥadīṯen, die beispielsweise von al-Nawāwī in einem Kommentar (šarḥ) des Ṣaḥīḥ Muslim zitiert werden: „wa-innahu la yağūz isbāluhu taḥt al-kaʿbayn" (...und es ist nicht gestattet, die Kleidung über die Knöchel fallen zu lassen...), ein ḥadīṯ, der wiederum auf einer bestimmten Interpretation des Qurʾān beruht, nämlich Qurʾān 17:37: „Und schreite nicht unbekümmert (d.h. nachlässig, RL) auf der Erde einher". Auch ein von al-Buḫārī zitierter ḥadīṯ besagt: „Gott wird am Tage des Gerichts nicht diejenigen anschauen, die ihre Kleidung stolz hinter sich herziehen" (zitiert in Scharrer 2013: 113; siehe auch die entsprechenden Internet-Debatten zu „isbāl").

Alle diese „Codes" machen den islamistischen Habitus zu einem ausgesprochen sichtbaren Habitus. Die Tatsache, dass die Anhänger islamistischer Bewegungen Signale und Symbole der Distinktion auf so vielen unterschiedlichen Ebenen (einschließlich der Sprache) schaffen und pflegen, hat einen Habitus geschaffen, der deutlich „Distanz" signalisiert.

Neben diesem islamistischen Habitus gibt es aber ein breites Spektrum von Kleidungs- und Sprachcodes, die nicht à priori oppositionell oder gar nicht-religiös konnotiert sind und die beispielsweise Alltagsmode, alltägliche Handlungspraktiken, „main stream life styles" und entsprechende Sprachcodes repräsentieren oder die ökonomischen oder politischen Zwängen geschuldet sind. Diese Ausprägungen all-

---

[46] Zum Konzept der ʿaurah siehe u.a. Ben Smail (2012) und Matri (2015).

[47] Zur Diskussion um die Frage der ʿaurah in Saudi-Arabien siehe Makboul (2017: 321).

[48] Die Praxis, die Schuhe beim Betreten einer Moschee zum Behufe des Gebets nicht auszuziehen, wurde prominent von Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī in einem Text mit dem Titel „ṣifāt ṣalāt al-nabī" („Kennzeichen des Gebets des Propheten") vertreten (siehe Lacroix 2009: 63ff). Zum historischen Kontext der Praxis des Schuhe-Ausziehens beim Betreten einer Moschee siehe Lecker (1995).

täglicher Lebensformen stehen deshalb im Fokus der Aufmerksamkeit, weil sie von der von Islamisten definierten Norm[49] abweichen, und zwar auf Grund der Tatsache, dass sie sich ob ihrer Alltäglichkeit nicht einem islamistischen Code zuordnen lassen. Das Alltägliche ist dabei aber nicht automatisch oder notwendigerweise „Opposition“ (beispielsweise in Bezug zum Staat oder zu islamistischen Bewegungen) und das Alltägliche muss auch nicht notwendigerweise strategisch oder taktisch konnotiert sein (de Certeau 1984/2011). Das Alltägliche ist zudem nicht Teil eines Gegensatzpaares „alltäglicher Islam – islamistischer (oder „richtiger“) Islam“: Auch Islamisten leben ein Alltagsleben, das von alltäglichen Routinen gekennzeichnet ist.

Jenseits alltäglicher Lebensformen und Lebenspraktiken, die nicht à priori religiös konnotiert sind, gibt es jedoch einen weiteren Habitus (und ein entsprechendes Register von Lebensstilen und Verhaltensweisen), der sich bewusst vom islamistischen Habitus abgrenzt und der daher in den Ländern der Region deutlich als „anti-islamistisch“ wahrgenommen wird und auch wahrgenommen werden soll. Weil sich dieser oppositionelle Habitus bewusst vom islamistischen Habitus distanziert, ist er weltanschaulich konnotiert, und zwar insbesondere dann, wenn wir mit Nilüfer Göle den öffentlichen Raum als einen Raum für „Auftritte“ („statements“) begreifen (Göle 2016: 64).[50] In Abgrenzung zu einem islamistischen Habitus pflegen Tunesierinnen (und Tunesier), Iranerinnen (und Iraner) oder Ägypterinnen (und Ägypter) einen solchen oppositionellen Habitus, der mit einem entsprechenden Lebensstil verbunden ist. Ein oppositioneller Habitus impliziert die Weigerung, den ḥiǧāb in der vorgeschriebenen Form zu tragen, ihn vielmehr in einer unkonventionellen Art und Weise zu tragen, eine Praktik, die in Iran „bad hejabi“, in Algerien „sexy ḥiǧāb“ genannt wird (siehe Bayat 2013: 18, Khosravi 2008: 45, Ouaissa 2014: 125).[51]

[49] Normen werden hier als diejenigen Gesetze, Regeln und Konventionen verstanden, die (momentan) von einer Mehrheit der Bevölkerung als Maßstab für alltägliches Handeln akzeptiert werden und die in einer Verfassung, in einem Gesetzeswerk oder (in „muslimischen“ Gesellschaften) auch durch eine Gruppe anerkannter religiöser Gelehrter definiert werden. Islamistische Bewegungen versuchen, ihre eigenen Normen zu definieren und diese Normen als maßgeblich durchzusetzen.

[50] Bei einer anti-islamistischen Demonstration in Tunis am 8. Jänner 2017 gegen die Auslieferung tunesischer Islamisten aus Deutschland nach Tunesien mit mehreren Tausend Teilnehmer/Innen war dieser oppositionelle Habitus deutlich sichtbar: Während sich viele Männer glatt rasiert und in „westlicher“ Kleidung (Jeans, Lederjacke) zeigten, fielen die weiblichen Teilnehmer an dieser Kundgebung nicht nur durch ihr westlich-modisches Styling, sondern auch durch die Tatsache auf, dass viele Frauen ihre Haare blond gefärbt hatten und geschminkt waren. Auf den Spruchbändern und Plakaten waren neben Stellungnahmen für Freiheit und eine säkulare Gesellschaft auch Plakate mit dem Bild des syrischen Präsidenten Bašīr al-Assad zu sehen, der offensichtlich als ein Vorkämpfer für eine säkulare arabische Gesellschaft gesehen wurde (siehe die ARTE Journal Abendausgabe vom 8. Jänner 2017 und Bericht von Stefan Schaaf, „Proteste gegen Rückkehr von Dschihadisten“ in ARD-Tagesschau vom 8. Jänner 2017, https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-17791.html, 4:58 Min. bis 6:40 Min.).

[51] In jüngerer Zeit ließ sich in Iran beobachten, dass Frauen ihren ḥiǧāb in der Öffentlichkeit demonstrativ ablegten und dieses abweichende Handeln über YouTube verbreiteten (siehe hierzu Föllmer 2021: 87ff).

Andere Aspekte eines oppositionellen Habitus sind helle und bunte Farben, ein modisches Auftreten, das Tragen von Schmuck, von transparenter Kleidung, aber auch das „zu laute" Lachen in der Öffentlichkeit, ein bestimmter, manchmal sehr erotischer Gang, das Rasieren des Barts oder das Tragen westlicher Kleidung (Jeans, Anzüge)[52] und nicht zuletzt das sichtbare Tragen von Tattoos[53] sowie eine Alltagssprache, die bewusst auf religiös konnotierte Ausdrücke verzichtet.[54] Ebenso können Menschen signalisieren, dass sie die islamistischen Vorstellungen von Frömmigkeit, Religiosität und öffentlicher Moral „nicht ganz" erfüllen, dass sie Frömmigkeit und Religiosität nur vortäuschen oder nur „ob des guten Eindrucks" vorspielen, ohne dabei wirklich „fromm" zu sein (Deeb 2006: 221).[55] Insbesondere Jugendliche haben gelernt, für die Außenwelt „Theater zu spielen", und zwar vor allem gegenüber einer Umgebung, die von Islamisten und entsprechenden Institutionen kontrolliert wird, die auf die Einhaltung der öffentlichen Ordnung und der islamischen Moralordnung achten.[56]

> Ein anderer Hinweis auf einen oppositionellen Habitus (und auf einen entsprechenden „anderen" Lebensstil) sind Haustiere, insbesondere Haus- und Schoßhunde, deren Zahl in einigen Metropolen wie Kairo (al-Sayyed, 13. Juni 2015), Beirut (Johanna Kühn, 2. Juni 2017), Istanbul (Raoul Motika, 12. Juli 2019), Tunis (eigene Beobachtungen 2017, 2018, 2019 und 2022)[57] oder Teheran (Katja Föllmer, 3. Dezember 2015; Khosravi 2008: 84) in den letzten Jahren

---

52 Siehe Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Herrera (2000), Khosravi (2008: 69ff, 153) und Matri (2015).

53 Tattoos, bzw. Tattoo-Studios scheinen sich recht rasch in einigen Ländern der Region (etwa Tunesien) auszubreiten, und zwar insbesondere unter jungen Männern. Tattoos werden dort häufig als eine Form des Widerstands gegen das „anständige", d.h. Islam-konforme Verhalten gesehen.

54 Der Bereich der Sprache ist von zentraler Bedeutung für die Analyse von gesellschaftlichem Wandel. Schielke hat darauf verwiesen, dass sich Prozesse der Säkularisierung (siehe hierzu unten) sprachlich niederschlagen können, und zwar in „the creation of autonomous fields and forms of language that relegate religion to the position of a separate field" (Schielke 2019a: 14).

55 In der Gesellschaft der Wolof in Senegal existiert beispielsweise das Konzept des „rafetal", das „schön reden" oder „schön machen", das auf der Idee beruht, dass nur schöne Dinge „gute" Dinge sind (Ismael Moya, 14. Juli 2018).

56 Einer von Shahram Khosravis lokalen Gesprächspartnern charakterisierte die Situation in Iran wie folgt: „Before the revolution, we prayed at home and drank liquor outdoors. Now we pray outdoors and drink at home" (Khosravi 2008: 124).

57 In der Tat ließ sich in Tunesien, insbesondere in Tunis, zwischen 2017 und 2022 eine bemerkenswerte Zunahme der Zahl von Haushunden beobachten: Waren es 2017 nur einige wenige Hunde, vor allem sogenannte „Kampfhunde", die in der urbanen Öffentlichkeit (unabhängig von einzelnen Rudeln von verwilderten Hunden im Belvedere-Park) sichtbar waren, so konnte 2018 bereits eine größere Vielfalt an Hunderassen beobachtet werden und 2019 hatte sich dann auch das „Gassi-Gehen" mit Hunden (vor allem von Mädchen und jungen Frauen) etabliert. Im Jahr 2019 gab die Stadtverwaltung von Tunis das nächtliche Einfangen der wilden Hunde (und ihre anschließende Tötung) auf (Khaoula Matri, 26. März 2019), zudem wurde das Thema „Hund" sowohl in tunesischen Tageszeitungen wie in der akademischen Literatur angesprochen, und zwar im Kontext des größeren Themas „Unser Umgang mit Tieren" (Kerrou 2018: 159). Die zunehmende Haltung von Haustieren, insbesondere Haushunden, brachte

> zugenommen hat.[58] Das Halten von Haushunden kann als eine weitere Stellungnahme gegen die Versuche radikaler Gruppen gesehen werden, „rituelle Reinheit“ in der Gesellschaft durchzusetzen.[59]

Öffentliche Bezeugungen eines „anderen“ Habitus können aber auch in einem breiten Spektrum neuer Freizeitbeschäftigungen identifiziert werden, etwa in den Bemühungen von Frauen, sportlich aktiv zu werden, und zwar in Sportarten, die lange Zeit als Domäne der Männer (aus Mittel- und Oberschichtmilieus) betrachtet wurden: Öffentliches Baden, Fahrradfahren und Wandern sind hier besonders zu nennen. Andere Manifestationen eines „anderen“ und individuellen Lebensstils sind die Entwicklung städtischer jugendlicher Subkulturen in Kairo, Tunis, Beirut, Teheran oder Lahore, wo sich Mädchen und Jungen zu (gemischten) privaten und halb-privaten Partys treffen, dabei westliche Rockmusik, Heavy Metal oder Rap hören, selbst gemachten Alkohol trinken, Drogen konsumieren und dabei Symbole eines westlichen Konsum- und Kulturstils zur Schau stellen (Gertel/Ouaissa/Ganseforth 2014: 18f; Khosravi 2008: 57). Städte wie Teheran, Tunis, Beirut, Lahore oder Kairo haben in der Tat die Entwicklung spezifischer Subkulturen erlebt, so etwa „death metal“-Szenen, die immer wieder (bewusst oder unbewusst) und zum Teil irreführend als „satanistische Kulte“ bezeichnet werden (siehe Bejaoui 2013), aber auch neue Sufikulte, die in Teheran „chic Sufism“ genannt werden (Bayat 2013: 124; Khosravi 2008: 165).[60] Andere Jugendliche haben sich in Iran vor-islamischen religiösen Traditionen wie dem Zoroastrismus angeschlossen (Khosravi 2008: 167), während Eltern ihren Kindern in bewusster Verletzung entsprechender (iranischer) Gesetze nicht-islamische Vornamen wie „Darius“ oder „Roxana“ geben (Alavi 2005: 133). Im Libanon war in den letzten Jahren die Entwicklung einer „säkularen“ Jugendbewegung, „laïque pride“, zu beobachten, die sich gegen die Auswüchse des libanesischen Konfessionalismus wandte, also gegen die Dominanz des Religiösen in allen möglichen gesellschaftlichen und politischen Fragen (Sengebusch 2014: 289ff).

Es ist wichtig, hier zu betonen, dass diese Formen eines „oppositionellen“ Habitus nicht auf islamischen Rechtsgrundlagen oder Rechtsgutachten (fatāwa) von religiösen Gelehrten beruhen, obwohl einige religiöse Gelehrte wie etwa Yūsuf al-Qaraḍāwī in der Vergangenheit bereit waren, spezifische Formen eines radikal islamistischen Habitus wie etwa den niqāb abzulehnen. Auf der anderen Seite können wir beobachten,

das iranische Parlament dazu, im November 2021 eine Gesetzesinitiative zu diskutieren, die vorsah, die Haltung von Haustieren zu bestrafen (Göttinger Tageblatt, 18. November 2021).

[58] Das Halten von Haushunden verstößt gegen einen bekannten ḥadīṯ, „Die Engel werden ein Haus nicht betreten, wenn sich ein Hund darin befindet“ (Ṣaḥīḥ Buḫārī, übermittelt durch Abū Ṭalḥa, in: Ferchl 1991: 422, Übersetzung RL).

[59] Zur Frage der rituellen Reinheit siehe Gauvains Untersuchung von Salafi-Milieus in Kairo 2013.

[60] Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch die Ausbreitung (bzw. das Fortwirken) magisch-religiöser und okkulter Praktiken, etwa in Iran (siehe Khosravi 2017: 236ff), aber auch in anderen Gesellschaften, etwa in Senegal und Ägypten, aber selbst in Saudi Arabien und in der arabischen und afrikanischen Diaspora in Europa (siehe hierzu Gemmeke 2008).

dass religiöse Gelehrte aufgefordert werden, fatāwa zu scheinbar unsinnigen Fragen des Rechts oder des alltäglichen Lebens zu produzieren. Insgesamt ist zu beobachten, dass die Bedeutung von fatāwa für die Menschen gerade in Mittelschichtmilieus abgenommen hat, insbesondere in der Türkei (aber auch in anderen Ländern der größeren Region). In der Türkei lässt sich zudem beobachten, dass sich Jugendliche „for reasons of amusement" an religiöse Autoritäten wenden, um fatāwa zu provokanten Fragen – häufig in Hinblick auf Sex – zu provozieren (Raoul Motika, 12. Juli 2019).[61]

Ein Beispiel für das Infragestellen etablierter Wahrheiten ist ein junger tunesischer Gesprächspartner, der wissen wollte, ob Schweinefleisch dadurch ḥalāl, d.h. für den Verzehr geeignet, wird, wenn das Schwein ḥalāl geschlachtet wird. In einer unmittelbaren Reaktion würde ein religiöser Gelehrter vermutlich sagen, dass Schweinefleisch per definitionem ḥarām ist – und zwar auf der Grundlage von Qurʾān 6:145, wo das Fleisch von Schwein als riǧs, d.h. unrein, bezeichnet wird. Bei einigem Nachdenken würden einige Tunesier, Ägypter oder Iraner aber auch beginnen, die eigentlichen Grundlagen scheinbar selbstverständlicher Rechtsregelungen in Bezug auf die ḥalāl/ḥarām Ordnung zu hinterfragen und wissen wollen, ob solche Regelungen in der Gegenwart noch aufrechterhalten werden können (und sollen).[62] Scheinbar unsinnige Rechtsersuchen sind so ein Zeichen für einen gewissen Skeptizismus unter vielen Tunesiern, Ägyptern oder Iranern in Bezug auf etablierte religiöse Wahrheiten. „Unsinnige" Fragen, wie auch Satire und Witze, lösen immer wieder Debatten über grundlegende religiöse Fragen aus und säen manchen Zweifel in Bezug auf die Logik und die Berechtigung religiös begründeter Aussagen.

> Satire und Witze über religiöse Autoritäten haben eine lange Tradition in muslimischen Gesellschaften. Die Frömmigkeit der Menschen spielt in diesen Witzen immer wieder eine wichtige Rolle, wie der folgende Witz über den Šaiḫ al-Azhar zeigt, der zu Beginn der 2000er Jahre in Ägypten kursierte (Omar Kamil, 11. Oktober 2007): „Eines Tages starb der Šaiḫ al-Azhar. Als er an die Pforten des Paradieses gelangte, erkannte ihn der Erzengel Gabriel (der den Zugang zum Paradies bewacht) sofort und befahl ihm, sich noch einmal neu anzustellen. Der Šaiḫ al-Azhar folgte diesem Befehl und stellte sich wieder ganz hinten an, bis er wieder zu den Pforten des Paradieses gelangte und erneut zu-

[61] Dieses provokante Verhalten ist nicht nur in der Türkei zu beobachten: Auch in Ägypten machen sich Jugendliche, beispielsweise in Blogs, über die religiösen Gelehrten, ihre Sprache und ihren Habitus lustig (Randa Abubakar, 22. Juli 2021).

[62] Richard Gauvain erwähnt die Lektion eines seiner Salafi-gesinnten Lehrer, Šaiḫ Aḥmad, in Kairo im Jahr 2007, der die rituelle Unreinheit (naǧāsa) von Schweinen in einer seiner Lektionen in Frage stellte. Konkret sagte Šaiḫ Aḥmad: "The Qurʾān describes the polytheists (mushrikūn) as najāsa, yet, we have solid proof that their impurity is derived solely from their filthy beliefs (iʿtiqadāt qadhīra). What proof is there that pigs are substantively impure? None! When did the Prophet, or one of his Companions, or one of the salaf al-ṣāliḥ wash himself having touched swine? Never! So if the najāsa of the mushrik is metaphorical, it stands to reason that the najāsa of pigs is also metaphorical!" (Gauvain 2013: 129).

rückgeschickt wurde. Dies wiederholte sich etliche Male, bis dem Šaiḫ al-Azhar schließlich die Hutschnur platzte, und er Gabriel fragte: ‚Warum schickst Du mich immer wieder zurück, wenn Du doch gerade eben einen einfachen Taxifahrer ins Paradies aufgenommen hast?‘ Darauf antwortete Gabriel: ‚Wenn die Leute in Deiner Moschee beten, dann tun sie nur so, als ob sie beten, aber wenn die Leute bei diesem Taxifahrer beten, dann kommen ihre Gebete von Herzen‘“. Dieser Witz nimmt nicht nur die höchste religiöse Autorität Ägyptens aufs Korn, er verweist auch darauf, dass das Gebet in einem öffentlichen frommen Raum wie einer Moschee einen anderen und möglicherweise weniger frommen Charakter hat, als ein Gebet, das von einem vergleichsweise „säkularen“ und alltäglichen Ort wie einem Taxi kommt.

Formen der Herausforderung religiöser Gelehrter sind mit dem Siegeszug der sozialen Medien und der rasch wachsenden Produktion von Internet-fatāwa zu allen möglichen Fragen des Alltagslebens in modernen Gesellschaften immer beliebter geworden (siehe hierzu auch Eickelman/Anderson 1999 und Anderson 2002). Einige Aktivisten und Dissidenten nutzen die sozialen Medien zudem als Plattform für offene Kritik an etablierten religiösen (und politischen) Autoritäten (siehe Hofheinz 2017: 289f).

Die soeben angesprochenen Debatten zeigen, dass die Menschen in der Region in der Tat bereit sind, etablierte Wahrheiten in Frage zu stellen und insbesondere diejenigen, die beanspruchen, für den Islam zu sprechen, zu irritieren und möglicherweise sogar lächerlich zu machen. Bevor wir uns aber im Folgenden mit dem sozialen und politischen Kontext der hier angesprochenen Entwicklungen beschäftigen, sind noch einige zentrale Begriffe zu diskutieren.

Individuelle, persönliche und private Frömmigkeit/Religiosität (und Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität)

Die Forschungen von Bayat, Debevec, Göle, Haenni/Holtrop, Schielke und Soares haben gezeigt, dass es in den heutigen Gesellschaften der „islamischen Welt“ eine wachsende Zahl von Menschen gibt, die darauf bestehen, dass ihre Frömmigkeit/Religiosität (bzw. ihre Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) ihre Privatsache sei und niemanden etwas angehe, schon gar nicht die radikalen Gruppierungen, die in der Öffentlichkeit des Religiösen eine Möglichkeit sehen, soziale Kontrolle auszuüben und zu definieren, wer „richtiger“ Muslim ist und wer nicht. Das Bestehen der Menschen auf Individualität und den privaten, ja intimen Charakter ihrer religiösen Praxis (oder Nicht-Praxis) mag zunächst als eine sehr unpolitische Haltung erscheinen, stellt in Wirklichkeit aber eine eminent politische Haltung dar, weil sie die Ansprüche sowohl etablierter religiöser Gelehrter wie auch radikaler Gruppierungen auf Deutungshoheit im öffentlichen Raum in Frage stellt. Der Rückzug ins Individuelle und Private kann aber auch und zudem als eine Strategie verstanden werden, sich öffentlichem (und

privatem) politischen und religiös-politischen Druck zu entziehen (Munīr al-Saʿīdānī, 14. Juli 2018).[63]

Grundsätzlich muss hier aber zunächst festgehalten werden, dass die Begriffe „privat“, „persönlich“ und „individuell“ (im Arabischen šaḫṣī, fardī) nicht das gleiche meinen: Der Begriff „individuell“ steht beispielsweise für ein breites Spektrum unterschiedlicher persönlicher Verhaltensformen, Meinungen und Positionierungen – auch solche, die als nicht-konform oder gar als abweichend gelten. Ähnliches gilt für den Begriff „persönlich“, der noch eine juristische Konnotation hat und der zudem auf das Feld des „moralischen“ Handelns verweist. Der Begriff „privat“ bezieht sich hingegen eher auf eine räumliche Sphäre oder einen sozialen Status, und er wird gerne in der binären Konstruktion „privat-öffentlich“ gedacht und verwandt (siehe hierzu Nadel 1953: 91ff). Die Bedeutungsunterschiede zwischen den Begriffen „individuell“ und „persönlich“ werden auch deutlich, wenn wir die Bedeutung der jeweiligen Nomen (Individuum, Person) untersuchen: Eine Frage, die sich an eine Person richtet, kann beispielsweise „individuell“ gestellt werden (d.h. nur dieser Person) und/oder einen sehr „persönlichen“ (also intimen) Charakter haben. Je nach Kontext stellt sich also die Frage, ob Religiosität und Frömmigkeit (bzw. Nicht-Religiosität und Nicht-Frömmigkeit) eine private, eine persönliche und/oder eine individuelle Angelegenheit ist.[64]

Der Begriff „individuell“ findet sich ebenso wie der Begriff „privat“ in einer binären Konstruktion wieder, nämlich im Begriffspaar „individuell-kollektiv“, und auch hier lässt sich leicht erkennen, dass „kollektiv“ etwas anderes als „öffentlich“ bedeutet: Während „öffentlich“ eher räumliche Konnotationen hat, werden dem Begriff „kollektiv“ vor allem soziale, ökonomische, politische und religiöse Bedeutungen zugedacht. Grundsätzlich gilt es aber zu unterscheiden zwischen dem Individuum als einer „konstruierten Einheit“ (a constructed entity) – und zwar konstruiert in Bezug auf andere Konzepte wie „Gesellschaft“ (oder „Kollektiv“) – und dem „Individuum“ als Mensch oder Person in einem bestimmten Kontext oder Milieu (Robert Launay, 14. Juli 2018). Des Weiteren muss zwischen dem „Individuum“ und „Individualität“ unterschieden werden: Individuen haben unterschiedliche und divergierende Vorstellungen von Individualität, die sich im Rahmen von „Individualisierungsprozessen“ verändern.

Der Begriff der „Individualisierung“ verweist zunächst auf den prozesshaften Bedeutungsverlust kollektiver Verbünde, wie auch auf „Prozesse der Distanzierung von etablierten Identitäten und kollektiven Praktiken“ (Michael Stasik, 21. Jänner 2020). „Individualisierung“ bezieht sich aber auch auf Prozesse des sozialen Wandels: Es soll

[63] Siehe hierzu auch das Gespräch mit dem deutsch-türkischen Schriftsteller Zafer Şenocak im Süddeutschen Magazin (Nr. 30 vom 27. Juli 2018), der in diesem Kontext sagte: „Mein Vater war ein islamischer Gelehrter, trotzdem ging er in seinen letzten Lebensjahren nicht mehr in die Moschee. Er betete zu Hause, weil er die Moscheen nur noch als Orte des Zwists und der politischen Intrige wahrnahm“.

[64] Auch aus der Perspektive des Forschungszugangs ist es erheblich schwieriger, Zugang zu „privaten“ (und intimen) Praktiken zu erhalten, während Gesprächspartner in der Regel bereitwilliger über individuelle Positionierungen sprechen.

hier also nicht unterstellt werden, dass es in vormodernen Zeiten weniger oder gar keine Individualität gegeben hat – auch wenn die Wortendung „-ierung“ im Deutschen auf einen Prozess der historischen Zunahme eines bestimmten Phänomens verweist.[65] Der Begriff der „Individualisierung“ beschreibt vielmehr Prozesse und Konjunkturen, in deren Verlauf es zu neuen Ausformungen von Individualität kommt, beispielsweise im Rahmen der Monetarisierung wirtschaftlicher Austauschbeziehungen, in der Entwicklung neuer Formen industrieller Arbeitsorganisation oder in Gestalt der Transformation sozialer Beziehungen in Prozessen der Urbanisierung. In diesen Transformationsprozessen können sich spezifische Formen von Individualität entwickeln, die sich von früheren und anderen Formen von Individualität deutlich unterscheiden. Prozesse der Individualisierung im Sinne einer Distanzierung von etablierten Identitäten und kollektiven Praktiken, im Sinne zunehmender Handlungsoptionen, sowie der Fähigkeit, das „eigene Selbst“ aktiv zu entfalten, finden allerdings dort ihre Grenzen, wo mit zunehmendem Lebensalter neue Aufgaben entstehen und die „Last der sozialen Verantwortung“ – etwa für Familie oder Eltern – wächst.

Gleichzeitig ist es notwendig, zwischen unterschiedlichen Formen von individueller Frömmigkeit/Religiosität (und Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) zu unterscheiden, beispielsweise zwischen einer politisch konnotierten und einer unpolitischen Frömmigkeit/Religiosität. Gerade individuelle Frömmigkeiten (und Religiositäten) sollten daher immer dynamisch gesehen werden: Sie können sich im Lauf der Zeit, und zwar auch und gerade im persönlichen, biographischen Wandel, verändern und beispielsweise größere oder geringere Intensitäten von Frömmigkeit oder Passion mit sich bringen. Niemand ist jedoch immer und überall gleich „religiös“. „Religiöse“ Menschen können das „Religiöse“ in bestimmten Momenten und Kontexten durchaus vergessen, hintanstellen oder „aussetzen“ und ebenso können „nicht-religiöse“ Menschen Momente des Numinosen erfahren.

Schließlich und endlich ist es nötig, zu untersuchen, wie die Menschen selber Religion und Politik definieren: Wo (und wie) ziehen sie die Grenze zwischen dem Feld der Religion und dem Feld der Politik. Was sind aus ihrer Perspektive die Domänen des Religiösen und was sind die Domänen des Politischen und wie verändern sich solche emischen Zuschreibungen im Lauf der Zeit? Gibt es regionale und phänomenologische Unterschiede und unterschiedliche Entwicklungsintensitäten und Akzentuierungen von persönlicher und individueller Frömmigkeit/Religiosität? Schielke hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass in vielen Ländern der Region „eine private Beziehung mit Gott als häretisch angesehen und als eine soziale Bedrohung erfahren werden kann“ (Schielke 2019a: 17), und zwar deshalb weil sich im Kon-

[65] In der islamischen Glaubenslehre wird der Glaube als eine individuelle Beziehung zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen betrachtet, wie eine Aussage des nordnigerianischen Reformgelehrten Abubakar Gumi belegt: „wa-man āmana, bi-kulli mā ǧā’ bihi al-rasūl (S.A.W.), fi-qalbihi, fa-huwa mu’min, iḏan lā sabīl lanā ilā maʿrifati ḏālika: fa-huwa sirr fī-mā baina al-ʿabd wa-rabbihi“ („jedermann, der in seinem Herzen glaubt, und zwar an all das, was auf den Propheten [in Gestalt von Offenbarungen] heruntergesandt wurde, ist ein Gläubiger, und es gibt für uns keine Möglichkeit, es anders zu wissen: sein Glaube ist ein Geheimnis zwischen ihm und seinem Herrn“) (Gumi 1976: 17).

text von Prozessen der Individualisierung individuelle Frömmigkeiten/Religiositäten (bzw. Nicht-Frömmigkeiten/Nicht-Religiositäten) der sozialen Kontrolle entziehen können.

Individuelle Bemühungen, sich sozialer und religiöser Kontrolle zu entziehen, haben sich in den letzten Jahren besonders deutlich im Libanon manifestiert, beispielsweise in Gestalt zivilrechtlicher Eheschließungen, die im Libanon lange Zeit gar nicht möglich waren, weil es kein ziviles libanesisches Personenstands- und Familienrecht gab (und bis heute nicht gibt): Dekret 60 vom 13. März 1936 hatte vielmehr festgelegt, dass alle Libanesinnen und Libanesen Angehörige einer von 18 offiziell anerkannten religiösen „Sekten“ sein sollten. Zwar war es nach Artikel 11 des besagten Dekrets möglich, bei Erlangung der Volljährigkeit eine dieser „Sekten“ zu verlassen und den personenrechtlichen Status etwa im Rahmen einer Konversion zu einer anderen Glaubensgemeinschaft zu ändern, aber zivile Ehen konnten nur im Ausland nach dem jeweiligen zivilen Personenstandsrecht (meist Frankreichs oder Zyperns) geschlossen werden, wobei die Ehepartner immer noch Mitglieder ihrer jeweiligen „Sekte“ blieben. Im Jahr 2007 begründete der libanesische Rechtsanwalt Ṭalāl al-Ḥuseinī jedoch eine Initiative, den Verweis auf die Religion im Personenregister (siǧil al-nufūs) in der „Generaldirektion für Personenstatus“ (al-mudīriyya al-ʿamma li-l-aḥwāl al-šaḫṣiyya) zu streichen. Das libanesische Innenministerium stimmte am 21. November 2008 dieser Möglichkeit zu und ersetzte die Angabe zur „Sektenzugehörigkeit“ auf offiziellen Formblättern durch eine Leerstelle. Aber erst im Jahr 2012 erfolgte eine erste zivilrechtliche Eheschließung durch einen libanesischen Notar und eben nicht durch ein religiöses Gericht, nachdem beide Ehepartner ihre religiöse Affiliation aus ihrem jeweiligen (sunnitischen und šīʿītischen) Personenregister hatten streichen lassen. Dieser notarielle Akt führte zu heftigen Debatten im Libanon und wurde von vielen (muslimischen wie christlichen) religiösen Autoritäten abgelehnt, weil damit nicht nur die Arbeit (und Einkommensgrundlage) der religiösen Gerichte, sondern auch die Grundlage des libanesischen konfessionalistischen „Sektensystems“ in Frage gestellt wurde. Am 11. Februar 2013 urteilte jedoch das libanesische Justizministerium, dass zivilrechtliche Eheschließungen im Libanon legal und gültig seien, jedes Paar könne seine religiöse Affiliation aus dem Personenregister streichen lassen und (im Libanon) nach einem (ausländischen) Zivilrecht seiner Wahl heiraten. Damit war die Grundlage für die Entwicklung einer „19. säkularen Sekte“ gelegt (Salloukh et al. 2015: 39).[66]

Viele Ägypter, Libanesen, Iraner und Tunesier, die sektiererische Debatten, die politische Instrumentalisierung der Religion und autoritäre Regime zunehmend ablehnen, haben in den letzten Jahren zum Missfallen radikaler Gruppierungen in der Tat darauf hingewiesen, dass ihre Frömmigkeit/Religiosität (bzw. ihre Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) Privatsache sei und als solche nicht Inhalt öffentlicher

[66] Eine Umfrage des Jahres des Jahres 2013 zeigte, dass bereits 18% aller Libanesinnen und Libanesen zivilrechtliche Ehen befürworteten. Weitere 33% sprachen sich für die Einführung einer Option für eine zivilrechtliche Ehe aus (Salloukh et al. 2015: 39ff).

Debatten und öffentlicher Kritik.[67] Für diese Menschen stellt der Islam zunehmend eine individuelle Angelegenheit dar (Otayek/Soares 2007: 17), eine Beobachtung, die auch von Analysten wie Olivier Roy geteilt wird. Roy argumentiert darüber hinaus, dass eine zunehmende Zahl von Muslimen heute außerhalb muslimischer Gesellschaften, beispielsweise in Europa, lebe, und so gezwungen sei, den Islam als eine Religion neu zu denken, nämlich als eine Religion „fondée avant tout sur la foi individuelle et le libre choix de joindre (ou non) la communauté“ (Roy 2002: 79). Dieser Prozess der Individualisierung zeige sich beispielsweise im Bruch mit „ethnischen Traditionen“, in der Betonung der individuellen „muslimischen“ (und nicht mehr der türkischen, arabischen oder pakistanischen) Identität, in der Bedeutungszunahme des Internets und der Internet-fatāwa, und, damit verbunden, auch in der Ablehnung etablierter religiöser Autoritäten und Institutionen (Roy 2002: 84ff).

Während Roy dieses Argument im Kontext seiner Forschung über muslimische Lebenserfahrungen in westlichen diasporischen Kontexten formuliert hat, in welchen Muslime eine Minderheit darstellen, wird hier postuliert, dass Muslime auch in Ägypten, im Libanon, in Tunesien, in Iran, in Pakistan und in Senegal den Islam als eine Religion und als einen Lebensweg neu denken und dabei durchaus individuelle Lösungen anstreben. In den 2000er Jahren konnte so der französische Ethnologe Pascal Ménoret in Saudi-Arabien beobachten, wie sich Aussteiger aus islamistischen Gruppen in privaten Räumen als Cliquen (šilla, Pl. šilal) neu konstituierten. Viele dieser Cliquen hatten sich über Kino-Webseiten kennengelernt und „mutierten“ im Lauf der Zeit zu „clubs“ von Filmfans, die gemeinsam Filme schauten und diskutierten, die sich dabei aber auch für die Aufhebung des Kinoverbots in Saudi-Arabien einsetzten (Ménoret 2013: 82; ders. 2016: 54ff). Islamistische Kritiker wie Muḥammad al-Duwīsh sahen diese Entwicklung als Folge der politischen Repression in Saudi-Arabien, aber auch als Aspekt des ökonomischen und sozialen Wandels im Lande, der zu zunehmendem „Individualismus“ geführt habe: „The Muslim World is a victim of individualism. We are too individualistic, there are not enough functional institutions in this part of the world“ (zitiert in Ménoret 2013: 85).

Ein zentraler Bestandteil des von Roy angesprochenen „neuen Denkens“ des Islams ist die grundsätzliche Anerkennung eines breiten Interpretationsspektrums seiner zentralen Schriften und Lehren, die wiederum den „benefit of doubt“ und die letztendlich „gute Absicht“ (arab. ḥusn al-niyya) in theologisch-doktrinären Streitfragen ausdrücklich zulassen (siehe dazu Bauer 2011). Das Konzept der „guten Absicht“ (ḥusn al-niyya), die alle Handlungen leiten sollte, ist in der Tat ein zentraler Aspekt individueller Frömmigkeit. Äußerliche Bezeugungen von Frömmigkeit wie das (öffentliche) Gebet oder das Fasten sind in diesem Sinne nur dann „gültig“, wenn sie in „guter Absicht“ durchgeführt wurden, wenn also in „guter Absicht“ gebetet und gefastet wurde und die Regeln des Zulässigen (ḥalāl) eingehalten wurden, ein Konzept, das

[67] Dabei verstehen sich diese Tunesier oder Ägypter nicht nur immer noch als Muslime, sondern sie sind sich auch der normativen Ansprüche der Religion bewusst und beziehen sich vielleicht sogar ausdrücklich auf diese Ansprüche, um ihre eigenen Positionierungen zu legitimieren.

wiederum auf einem entsprechenden ḥadīṯ beruht („Handlungen beruhen auf der Absicht", „innama al-aʿmāl bi-l-niyya"). Auf Grund der Tatsache, dass „Absicht" ein internalisierter Akt des Willens jedes einzelnen Muslims ist, haben Muslime aber eine gewisse Skepsis in Hinblick auf die „besonders Frommen" entwickelt, die häufig als „unaufrichtig" angesehen werden,

> when considering their acts of prayer in conjunction with other, less virtuous, aspects of their lives ... Muslims (thus) engage in interpretative efforts to critique outward forms of piety which (in their assessment) stem from impure intentions. However, these efforts are always limited: The pure intention of another individual is, after all, unknown (Tayob 2017: 31).

Die Kritik an den „besonders Frommen" zeigt sich beispielsweise im Protest gegen die „Lärmverschmutzung" durch den Gebetsruf der Moscheen, der in der Gegenwart häufig durch technische Mittel (Lautsprecher etc.) verstärkt wird.[68] Der Protest gegen die laute Beschallung durch die „besonders Frommen" ist allerdings erneut kein Phänomen der Gegenwart, sondern findet sich auch schon in einem Rechtsstreit in der Mitte des 11. Jahrhunderts in Cordoba/Andalusien, in welchem sich Anwohner der großen Moschee in Cordoba darüber beschwerten, dass der mu'aḏḏin der Moschee, Sulaimān al-Šaqqāq („der Unruhestifter"), mitten in der Nacht zum Gebet gerufen und dann bis zur Morgendämmerung laut vernehmbar gebetet habe, sodass die Anwohner in ihrem Schlaf gestört worden seien.[69]

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich anzuschauen, welche alltäglichen religiösen Praktiken in welchem regionalen und sozialen Kontext als das „absolute Minimum" dessen angesehen werden, was einen „Muslim" zu einem (guten) „Muslim" macht – und welche religiösen Praktiken andererseits als mögliche Abweichungen, als mögliche Überschreitungen und Auslassungen akzeptiert werden. In vielen Ländern der Region wird beispielsweise das Nichtverrichten des täglichen Gebets als eine nicht weiter bedenkliche Auslassung angesehen, während das Fasten im Fastenmonat Ramadan und die Einhaltung bestimmter ḥalāl-Praktiken (und eines ḥalāl-Lebensstils)

[68] Siehe dazu den algerischen Spielfilm „Bab el-Oued City" von Merzak Allouache, in welchem sich Anwohner des Viertels Bab el-Oued in Algier gegen die ständige Beschallung durch eine nahegelegene Moschee und die dort dominierende Gruppe von Islamisten wehren. In Tunesien führte ein Antrag der Senatorin Riadh Zghal anlässlich der Budgetdebatten im Ministerium für religiöse Angelegenheiten im Dezember 2010 zu öffentlichen Protesten, weil sie in ihrem Antrag auf die „dérangements possibles du niveau sonore des appels à la prière" in der Nähe von Moscheen hingewiesen hatte. Sie schlug die Ausarbeitung eines Plans vor, um die Gebetsrufe innerhalb eines Viertels aufeinander abzustimmen. Dieser Vorstoß wurde als ein gegen die Moscheen gerichteter Vorwurf der „pollution sonore" verstanden, es folgte eine Medienkampagne gegen sie, die bis zur Forderung nach Aufhebung ihrer parlamentarischen Immunität reichte (Denieuil 2016: 43f).

[69] Marin (1990: 129ff). Ich danke Maribel Fierro für den Hinweis auf den Text von Manuela Marin. Marins Text zeigt erneut, dass die Frage von Frömmigkeit und Nicht-Frömmigkeit keine Frage ist, die nur für die Gegenwart von Bedeutung ist, sondern dass diese Frage in den Gesellschaften der Region auch in der Vergangenheit immer wieder diskutiert wurde.

als das „bare minimum“ dessen betrachtet wird, was eine Person zu einem Muslim macht, insbesondere, wenn wir Kriterien wie den Genuss von Alkohol oder Schweinefleisch in Betracht ziehen (Tayob 2017: 20ff). In Hinblick auf das „absolute Minimum“ dessen, das einen Muslim ausmacht, gibt es seine Reihe verwandter Debatten, die sich beispielsweise mit der Frage beschäftigen, wer ein „guter“ Muslim (und wer ein „schlechter“), wer ein „radikaler“ und wer ein „gemäßigter“ Muslim, wer ein „aufrichtiger“ und wer ein „unaufrichtiger“ Muslim ist, also einer, der nur „vorgibt“, ein Muslim zu sein, einer der „lügt“ oder der seine „wirklichen“ Gedanken verbirgt und damit „taqiyya“ praktiziert. In dieser Hinsicht verweise ich erneut auf den Begriff des „Registers“, der die unterschiedlichen Möglichkeiten für Muslime beschreibt, im Feld religiöser (und nicht-religiöser) Positionierungen individuell zu navigieren.

In ihrer Arbeit über das Freizeitverhalten von Jugendlichen in Bobo Dioulasso/ Burkina Faso hat Liza Debevec beispielsweise gezeigt, dass Jugendliche, die nicht fasten, die nicht oder nicht regelmäßig beten oder das Gebet (und andere religiöse Pflichten, wie die Pilgerreise nach Mekka) verschieben, die Alkohol trinken und Schweinefleisch essen, sich dennoch als Muslime sehen. Dies sei, wie sie betont, keineswegs ungewöhnlich, weil Menschen selten den kultischen und rituellen Vorschriften ihrer Religion gerecht werden: „But when praying is elevated from a matter of being a good Muslim to a matter of being a Muslim at all, non-prayer requires explanation“ (Debevec 2012: 33). In diesem Zusammenhang sollte aber darauf verwiesen werden, dass die „richtige“ islamische Lebensführung auch als eine Frage des Alters angesehen werden kann: Während Jugendliche durchaus noch eine nicht-religiöse Lebensführung praktizieren „dürfen“ und Verstöße (Alkohol, Zigaretten, Glücksspiel, Drogen, Sex und oder Schweinefleisch) toleriert werden, so sollten sie in höherem Alter („a later, more appropriate stage of life“) stärker auf die Vorschriften der Religion achten (Debevec 2012: 33ff). Diese Feststellung zeigt erneut, dass es zwischen religiöser Praxis (und Nicht-Praxis), individueller Lebensführung und Frömmigkeit (und Nicht-Frömmigkeit) keine direkte Verbindung geben muss. Eine solche Verbindung kann sich in unterschiedlichen Lebensaltern ganz unterschiedlich gestalten und kann somit auch ein Aspekt des Alterns eines Menschen sein.

Individualisierung und Säkularisierung?

Prozesse der Säkularisierung, ob in Europa oder in den Ländern der Region, stehen nicht im Fokus der vorliegenden Darstellung, insbesondere wenn der Begriff der Säkularisierung vorrangig politische und institutionelle Dynamiken meint und nicht soziale und religiöse Auseinandersetzungen, die hier vorrangig diskutiert werden. In europäischen Kontexten ist die Betonung individueller Frömmigkeit und Religiosität aber als ein Aspekt des Prozesses der Säkularisierung (Wilson 1991) beschrieben worden, insbesondere dann, wenn wir den Prozess der Säkularisierung als einen Prozess verstehen, in welchem religiöse Institutionen, Aktionen und religiöses Bewusstsein ihre soziale Bedeutung verlieren. Dieser Prozess wurde als eine Form der Privatisierung des

Religiösen bezeichnet, eine Entwicklung, in der die Religion ihre soziale Verankerung verliert und zunehmend im Privaten praktiziert wird. Ein solcher Prozess bedeutet aber nicht automatisch, dass Individuen aufhören, religiös zu sein. Was sich ändert, ist vielmehr die Art und Weise, wie Menschen religiös sind und in welcher Art und Weise das Religiöse im sozialen und öffentlichen Raum weiterhin fortwirkt (Nye 2008: 202).

Die Prozesse der Privatisierung und der Individualisierung, die auch in den Gesellschaften der Region zu beobachten sind, könnten somit durchaus als eine soziale und religiöse Bewegung angesehen werden, die starke Ähnlichkeiten mit dem europäischen Protestantismus aufweist. Dennoch wird hier nicht die These vertreten, dass diese Prozesse in den Gesellschaften der Region mit Entwicklungen im europäischen Protestantismus oder gar mit Prozessen der Säkularisierung in Europa verwandt sind. Eine solche Annahme läge durchaus nahe, wenn wir an Thomas Luckmanns Argument denken, dass die Religion ihre Rolle in der öffentlichen Sphäre in einem Prozess der Privatisierung des Religiösen verliert und „unsichtbar“ wird (Luckmann 1991: 179; siehe König 2011 in einem zusammenfassenden Überblick).

An dieser Stelle sei aber darauf verwiesen, dass auch die Gesellschaften der Region Prozesse und Dynamiken der Säkularisierung kannten und kennen. Allerdings verliefen diese Dynamiken der Säkularisierung historisch anders als in Europa und sollten daher zunächst neutraler als Dynamiken von Reform und Modernisierung beschrieben werden.[70] Die Gesellschaften der Region sind beispielsweise durch das Fehlen religiöser Institutionen in Gestalt von „Kirchen“ gekennzeichnet“. Andererseits wurde (und wird) im islamischen Recht in Gestalt der ʿibādāt und der muʿāmalāt sehr wohl zwischen religiösen und nicht-religiösen Rechtsbereichen unterschieden.[71] Im Sinne von Dressler/Salvatore/Wohlrab-Sahr ist es hilfreich, zwischen den Begriffen „secularization“, „secularism“ und „secular“ zu unterscheiden:

> We reserve the concept of ‘secularism’ for arrangements characterized by institutional separation of politics or the state from religion and its ideological legitimation. By ‘secularization’, we understand processes of functional differentiation, religious decline and privatization of religious practice. In contrast, we use ‘secularity’ to indicate fundamental cultural and symbolic distinctions, as well as institutionally anchored forms and arrangements of differentiation between religion and other social, spheres and practices (Dressler/Salvatore/Wohlrab-Sahr 2019: 9f).

Dabei ist es wiederum sinnvoll, wie Schielke vorschlägt, sich den Begriff „säkular“ nicht als eine „unabhängige Kraft“ vorzustellen, „but as an attribute which humans attach to various practices or issues for specific reasons in the context of specific conflicts“

[70] Zu Prozessen der Säkularisierung in Europa siehe vor allem Taylor (2007).

[71] Zu Prozessen der Säkularisierung in der Region siehe Donohue/Esposito (2007; darin besonders die Beiträge von Ashgar ʿAlī Engineer und ʿAbdallāh Laroui), Filali-Ansary (2003; darin besonders die Beträge von ʿAzīz al-ʿAzmeh, Yadh ben Achour und ʿAlī ʿAbd al-Rāziq) und Talal Asad (2003).

(Schielke 2019b: 122). Dennoch stellt sich auch hier die Frage, was mit dem Begriff „secular“ (in einem bestimmten lokalen und historischen Kontext) konkret gemeint ist? Steht der Begriff „secular“ immer für das Gegenteil von „religiös“ (oder „gläubig“) oder kann der Begriff „secular“ auch für einen bestimmten (weitgehend) religionsfreien Lebensstil stehen, ohne dass sich die Menschen dabei selbst als „a-religiös“ oder „säkular“ verstehen, sondern sich vielmehr – trotz ihres Lebensstils – weiterhin als „Muslime“ sehen? Wie bezeichnen sie aber entsprechende Lebenseinstellungen in ihren eigenen Worten? In einer großen Studie zum Thema Religion in Tunesien wurde beispielsweise eine entsprechende Lebenseinstellung mit der Formulierung „Muslim bi-l-ṯaqāfa fa-ḥasab“ (Kulturmuslime und „das war’s dann“) umschrieben (siehe Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12).

Trotz dieses Einwands könnte die Betonung des Individuellen in Ägypten, Tunesien oder Iran eine Entwicklung in Europa wiederholen, in welcher die Menschen zunehmend die Freiheit hatten, im „Warenhaus“ der Religion ihre Religion auszuwählen. In diesem historischen Prozess spielen individuelle Frömmigkeit und Spiritualität wie auch neue Formen von Religiosität eine wichtige Rolle (Luckmann 1991: 145; siehe allgemein auch Bellah et al. 1985/2008). Ein zentraler Aspekt individueller Frömmigkeit im gegenwärtigen Europa ist in der Tat, dass die Menschen ihre Frömmigkeit nicht mehr als „religiös“, sondern als „spirituell“ beschreiben und damit signalisieren, dass sie sich einem individuellen Verständnis des Religiösen mehr verbunden fühlen als einer institutionellen Verankerung. Es ist daher nötig, in der Forschung die unterschiedlichen Formen individueller Frömmigkeit/Religiosität (und Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) zu untersuchen und zu schauen, was Frömmigkeit/Religiosität (bzw. Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) im Einzelfall meinen, und zwar für die Menschen, für die Gesellschaft, wie auch für den sozialen und politischen Prozess.

Öffentlich und privat

Grundsätzlich meinen aber auch die Begriffe „öffentlich“ und „privat“ in nord- und westeuropäischen Kontexten etwas anderes als in den Ländern der Region, und selbst hier haben sie immer wieder unterschiedliche Bedeutung.[72] Regime des Privaten und des Öffentlichen sollten daher im historischen und lokalen Kontext gesehen werden. So haben „Räume“ über die Zeiten hinweg immer wieder andere Bedeutung erfahren: Ein Raum, der in einem bestimmten historischen und sozialen Kontext für Besucher offen war, konnte in anderen Kontexten geschlossen werden. Auch hat sich die Zuschreibung von Bedeutungen für Räume in der Geschichte des Wohnens und Lebens häufig verändert. Eine wichtige Entwicklung in den Gesellschaften der Region des

[72] Vor einer Überhöhung des Arguments, dass bestimmte Konzepte wie „öffentlich“ und privat“ spezifisch „westlich“ seien, sollte man sich aber auch hüten: Weder die Länder des „Westens“ noch die der „islamischen Welt“ sind homogen, und so gibt es zwischen Ländern des „Westens“ wie solchen der „islamischen Welt“ auch immer wieder bedeutende Schnittmengen (siehe hierzu Redissi 2002: 93ff).

19. Jahrhunderts war etwa die Herausbildung des Salons als einem halböffentlichen Raum in den großbürgerlichen Häusern Kairos, Tunis' oder Beiruts.

In europäischen Ländern war die Unterscheidung zwischen „öffentlich" und „privat" aber mit dem Prozess der Säkularisierung und dem Wandel der Öffentlichkeit verbunden (siehe Habermas 1962, Casanova 1994), insbesondere, wenn wir den Prozess der Säkularisierung nicht nur als einen historischen Prozess der funktionalen Differenzierung, also der Trennung staatlicher und religiöser Institutionen, betrachten, sondern auch als einen Prozess der sozialen Differenzierung, in welchem das Religiöse privatisiert wird (siehe oben). Auch wenn die verschiedenen Gesellschaften der „islamischen Welt" keinen Prozess der Säkularisierung nach europäischem Vorbild erfahren haben, so gibt es eigenständige Konzepte des „Öffentlichen" (im Arabischen, ʿumūmī, al-ʿamma) und des „privaten" (im Arabischen ḫaṣṣ; ḥarām). Diese Begriffe deuten darauf hin, dass es in den Gesellschaften der Region ein Konzept des „Öffentlichen" und „Privaten" und entsprechender Räume gibt. Die Unterscheidung zwischen „öffentlich" und „privat" muss dabei auf jeden Fall als dynamisch verstanden werden, vorzugsweise als ein Spektrum von möglichen Positionierungen, die sich von innen nach außen aufbauen, also vom streng privaten und intimen, über das private, semi-private, hin zum kontrolliert und unkontrolliert öffentlichen.

Kontrollierte öffentliche Räume sind beispielsweise Shopping-Malls, Supermärkte, Fußgängerzonen, „gated communities" oder bestimmte öffentliche Freizeit- und Sportanlagen und Strände, Festsäle und Familiencafés, also Räume, in denen abweichendes Verhalten (Wegwerfen von Abfällen, Rowdytum) geahndet wird. Gerade die Ausbreitung der Supermärkte (und der Shopping-Malls) in den Ländern der Region verweist nicht nur auf das Wachstum urbaner Mittelschichtmilieus, die einen neuen Lebensstil pflegen (und die sich diesen Lebensstil leisten können), sondern auch auf die Veränderung etablierter Essgewohnheiten, sowie auf die Tatsache, dass in vielen Ländern der Region die Frauen inzwischen Teil des modernen Arbeits- und Berufslebens geworden sind und daher nicht mehr die Zeit haben, täglich zum Markt zu gehen und täglich ein aufwendiges Mittag- und/oder Abendessen vorzubereiten und zu kochen.

Die rasche Vermehrung von Shopping-Malls sowie von Supermarktketten, die an die Stelle der alten sūqs treten, in denen häufig nur noch die Ärmeren für ihren täglichen Bedarf einkaufen, ist aber auch ein deutlich sichtbares Zeichen neuer Formen von Konsum. Neben PS-starken Autos und anderen Symbolen eines westlichen und kapitalistischen Lebensstils sollten zudem Klimaanlagen, Kühlschränke und Tiefkühltruhen genannt werden. Insbesondere Kühlschränke ermöglichen eine ganze andere Haushaltsführung: Sie machen nicht nur den täglichen Lebensmitteleinkauf überflüssig, sondern auch das tägliche Kochen frischer Gerichte. Dieser Wandel von Konsumformen ist insbesondere in Ländern wie Tunesien und der Türkei zu beobachten, in welchen Frauen bereits seit mehreren Jahrzehnten einen erheblichen Anteil an der Gruppe der Erwerbstätigen stellen. In diesem Sinn kann der Supermarkt (und das „shoppen" im Supermarkt, bzw. in der Mall) als Hinweis auf eine Umstellung alltäglicher Lebensgewohnheiten in vielen Ländern der Region angesehen werden. Die Ver-

änderung von alltäglichen Lebensgewohnheiten drückt sich somit nicht nur in neuen Formen der Nutzung von Räumen aus, sondern verweist auch auf einen Wandel der Geschlechterbeziehungen.[73]

Besonders fruchtbar für die Debatte des öffentlichen Raums in den verschiedenen Ländern der Region ist in der Tat die Frage, inwieweit der öffentliche Raum für Frauen zugänglich („ḥalāl“) ist und welche Verhaltensmuster von Frauen im öffentlichen Raum erwartet und verlangt werden.[74] In seiner Arbeit über Gewalt im öffentlichen Raum (Tunesiens) beschreibt ein CREDIF-Forschungsteam vier Arten öffentlichen Raums, in denen sich Frauen frei bewegen können: Straßen und Durchgangsorte, die nicht Teil eines (Wohn-)Viertels sind; Freizeiträume (etwa öffentliche Strände); berufsbezogene Orte und Orte, die Dienstleistungen anbieten (Ämter, etc.); und schließlich Schulen und Krankenhäuser (CREDIF 2016: 46). Unkontrollierte öffentliche Räume sind dagegen anonyme Räume, „non-lieux“ im Sinne Augés, in denen abweichendes Verhalten eher nicht geahndet wird, etwa Straßenzüge außerhalb besiedelter Gebiete, wilde Siedlungen, in denen sich noch keine Nachbarschaften entwickelt haben, aber auch die freie Natur, also Räume, in welchen sich „ehrbare Frauen“ eigentlich gar nicht (alleine) bewegen sollten.

In vielen Gesellschaften der Region gibt es zwischen dem eindeutig Öffentlichen und dem eindeutig Privaten aber Bereiche des Übergangs, die mit den (arabischen) Begriffen ḥūš, ḥayy oder ḥūma (Viertel, Gasse) bezeichnet werden. In diesen Räumen wird nicht nur in unterschiedlicher Art und Weise kommuniziert und diskutiert, sie unterscheiden sich auch in Hinblick auf Vorstellungen und Konzepte von (hygienischer) Sauberkeit und (spiritueller, ritueller) Reinheit und in Hinblick auf die Art und Weise, wie sich Männer und insbesondere Frauen bewegen bzw. verhalten (können).

> Im Arabischen gibt es für die Begriffe „sauber“ und „rein“ ein großes Begriffsspektrum, das sich auf unterschiedliche Aspekte von hygienischer, körperlicher, spiritueller und ritueller Sauberkeit und Reinheit bezieht: Vor allem naẓāfa oder ṭahāra, aber auch Begriffe wie ḫāliṣ, laṭīf, ǧamīl, ḥasan oder ṣāfin. Entsprechendes gilt für das Gegenüber, „unrein“ und „schmutzig“: wasiḫ, naǧis oder qaḏir (wasāḫa, naǧāsa, qaḏāra). Die zentrale Frage, die sich bei diesen Begriffen stellt, ist immer: Wer entscheidet, was wann und wo rein/unrein, sauber/schmutzig ist und wer hat (oder beansprucht) die Deutungshoheit? Sind Zuschreibungen von sauber/rein/schmutzig/unrein Ausdruck von Schichtzugehörigkeit und/oder verweisen sie auch auf andere soziale Kategorien wie beispielsweise die Unterscheidung zwischen Stadt und Land? Wer wirft wem vor, „unrein“/„schmutzig“ zu sein, wer hält wem zu Gute, „sauber“/„rein“ zu sein? In vielen Fällen werden ethnische und religiöse Minderheit als „unrein“

[73] Zu Ägypten siehe Abaza (2001 und 2006); zu Saudi-Arabien siehe Le Renard (2015); zu Tunesien siehe Mechken Ouenniche (2013); zur Türkei siehe Akçaoğlu (2009).

[74] Zum Verhalten der „ehrbaren Frau“ (al-marʾa al-muḥtarama oder al-marʾa al-muḥtašima, die „gschamige“ Frau) im öffentlichen Raum (Tunesiens) siehe CREDIF (2016: 153ff) sowie Matri (2015: 260ff).

> oder „schmutzig" repräsentiert, und umgekehrt: Religiöse und ethnische Minderheiten stellen ihrerseits Mehrheitsbevölkerungen als „unrein" und „schmutzig" dar.

Die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten sind in jedem Fall offen, fließend und umstritten und werden als solche von den Entwicklungsdynamiken des jeweiligen lokalen, nationalen und sozialen Kontextes beeinflusst: Was in einem Land, einem Kontext, in einer Zeit öffentlich ist, kann in einem anderen Land, einem anderen Kontext und in einer anderen Zeit privat sein.[75] In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass in vielen Ländern und Gesellschaften der Region zum einen die weit verbreitete und weithin akzeptierte Auffassung besteht, dass man „in den eigenen vier Wänden" im Prinzip machen kann, was man will, solange dieses – unter Umständen abweichende – Verhalten nicht öffentlich wird. Auf Senegal bezogen hat Moya diese Verhaltensregel wie folgt beschrieben: „Aucune erreur, aucun problème, aucun conflit ne doivent être portés explicitement à la connaissance publique ni mêmes abordés directement" (Moya 2015b: 186). Diese Verhaltensregeln beruhen auf einer gegenseitigen Verpflichtung zur Diskretion im persönlichen Umgang miteinander. Verletzungen der Diskretion haben Ehrverlust, Scham und Schande zur Folge, in einigen Gesellschaften sind aber auch weiterreichende Sanktionen zu befürchten.

Öffentliche (und private/individuelle) Frömmigkeit oder Religiosität und das Befolgen entsprechender religiöser Vorschriften und moralischer Normen werden aber nicht nur – wie eingangs diskutiert – durch einen religiös reglementierenden Staat oder radikale islamische Gruppierungen eingefordert und kontrolliert, sondern auch durch andere gesellschaftliche Formationen, beispielsweise die Familie oder das Viertel (und/oder das Milieu). In diesem Fall wird der private Raum zum „reglementierten Raum", während andererseits der öffentliche Raum, insbesondere in einem weitgehend religionsneutralen Staat wie Senegal, zu einem Raum werden kann, in welchem Frömmigkeit/Religiosität und die damit verbundene religiöse Praxis nicht kontrolliert und eingefordert wird (Mame-Penda Ba, 20. Juli 2019). Der private Raum ist also nicht à priori „frei". Letztendlich entscheidet der gesellschaftliche Kontext, wo (und wie) Frömmigkeit/Religiosität sowie die entsprechende religiöse Praxis und ein entsprechendes moralisches Verhalten eingefordert und kontrolliert werden. Ein wichtiger Faktor, der in Hinblick auf öffentliche und private/individuelle Frömmigkeit/Religiosität (bzw. Nicht-Frömmigkeit und die mangelnde religiöse Praxis) zu berücksichtigen ist, ist somit auch der Faktor der sozialen Kontrolle, die sich in Großstädten anders gestaltet als in ländlichen Räumen oder in den organisch gewachsenen Vierteln einer historischen Altstadt.

---

[75] Siehe hierzu Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Dressler (2010), Göle (1997 und 2002), Göle/Ammann (2004), Launay/Soares (1999), Salvatore/Eickelman (2004), Soares (2005), Türkmen (2012) und Winegar (2016).

Eine vollkommen neue Dimension in Hinblick auf die Diskussion von privaten und öffentlichen Räumen ergibt sich durch die Entwicklung der sozialen Netzwerke. Für Saudi-Arabien betont Laila Makboul, dass die sozialen Netzwerke für Frauen (einschließlich islamistisch gesinnter Frauen) eine neue Plattform darstellen, von der aus sie in der öffentlichen Sphäre Saudi-Arabiens agieren können (Makboul 2017: 321). Zur selben Zeit können soziale Netzwerke etwa in Gestalt von WhatsApp-Gruppen, wie Hofheinz sowie Brinkman, de Bruijn und Bilal am Beispiel des Sudans zeigen, individuelle (und virtuelle) Privaträume ermöglichen, und zwar insbesondere denjenigen (männlichen und weiblichen) Jugendlichen, die sich keine eigene Unterkunft leisten können (Hofheinz 2017: 296; Brinkman/de Bruijn/Bilal 2009: 69ff). Im Sudan (aber auch in anderen arabischen Ländern) werden in den sozialen Netzwerken inzwischen auch ganz offen religiöse und kulturelle Fragen, aber auch sexuelle Tabus diskutiert, etwa das Thema der „Jungfräulichkeit“ oder der „Revirginisierung“ vor der Eheschließung.[76] Insgesamt stellt sich hier die Frage, ob wir über den Einfluss der sozialen Netzwerke eine Neukonstituierung des privaten (und des öffentlichen) Raums erleben, insbesondere in denjenigen Bevölkerungsschichten, die sich die Ausgaben für soziale Netzwerke leisten können. Eine solche Neukonstituierung privater und öffentlicher Räume steht in einem engen Wechselverhältnis mit der Entwicklung der „Zivilgesellschaft“ in der Region, die im folgenden Abschnitt etwas eingehender diskutiert wird.

Islam „mondain“ und zivile Gesellschaft

Prozesse der Individualisierung haben in vielen Ländern der Region in den letzten Jahrzehnten dazu geführt, dass erneut[77] so etwas wie ein „Islam mondain“ (Haenni und Holtrop 2002) entstanden ist, ein Begriff der im Deutschen als „weltverbundener“, „weltoffener“ oder „weltlicher“[78] Islam übersetzt werden könnte. Der Begriff „mondain“ wird hier gegenüber dem Begriff „säkular“ bevorzugt, weil „mondain“ in seiner Bedeutung breiter ist als der Begriff des „säkularen“, der zu sehr mit europäischen gesellschaftlichen Entwicklungen verbunden ist (siehe oben), insbesondere mit dem Prozess der Trennung von Kirche und Staat (etwa in Frankreich). Der Begriff „mondain“ kann zudem gut ins Arabische übersetzt werden, als „al-Islām al-madanī wa-dunyawī“ (Otayek/Soares 2007: 17), also ein „ziviler und weltoffener Islam“. Dieser „zivile“ Islam meint letztendlich einen Islam, der offen ist für Interpretationen und der divergierende Interpretationen der Texte akzeptiert. Der Begriff „madanī“ lässt

[76] Siehe hierzu Hofheinz (2017: 293ff) sowie Ben Smail (2012), Brinkman/de Bruijn/Bilal (2009: 69ff), Eich (2010), Guedri (2013) und Matri (2013).

[77] Das Wort „erneut“ soll hier darauf verweisen, dass es in der Geschichte der Region bereits Perioden außergewöhnlicher religiöser Toleranz gegeben hat, dass also auch der „Islam mondain“ der Gegenwart keineswegs ein neues Phänomen ist, sondern historische Vorläufer hat.

[78] Allerdings sollten die Begriffe „zivil“ (civil) und „weltlich“ (mondain, mundane) nicht mit den Begriffen „alltäglich“ oder „gewöhnlich“ verwechselt werden (siehe oben).

sich zudem wieder mit dem Begriff als „zivil“ – etwa im Begriff der „Zivilgesellschaft“ (al-muǧtamaʿ al-madanī) – zurückübersetzen. Der Begriff „madanī“ hat zudem – gegenüber dem Begriff „säkular“ (ʿalmānī, eigentlich „weltlich“) – den Vorteil, auf die „Stadt“ (madīna) als Sitz von „Zivilisation“ (gegenüber der „barbarischen“ Wüste) zu verweisen. Gerade dieses breite Bedeutungsspektrum von „madanī“ macht diesen Begriff und auch den Begriff der Zivilgesellschaft für ganz unterschiedliche Gruppen attraktiv: Er ist ein polysemer Begriff, der auf Grund seiner variierenden Sinnbesetzungen widersprüchlich erscheinen kann, „a football in contemporary political debate“ (Bellin 1995: 120).

> In der westeuropäischen akademischen Debatte wurde der Begriff der Zivilgesellschaft lange Zeit vor allem in Hinblick auf seine demokratietheoretischen Aspekte diskutiert (siehe Emtmann 1998: 12ff). Dabei unterstellte man, dass Zivilgesellschaften typisch für Demokratien seien, und man vernachlässigte die Frage, ob es nicht auch in autoritären Systemen zivilgesellschaftliche Entwicklungen geben könne. Erst mit dem Sieg der Volksaufstände in Mittel- und Osteuropa im Jahr 1989, die rasch als Siege der ostdeutschen, polnischen und tschechischen Zivilgesellschaften interpretiert wurden, begann man, den Begriff der Zivilgesellschaft erneut zu überdenken und ihn vor allem nicht mehr nur demokratietheoretisch, sondern auch revolutionstheoretisch zu denken (Emtmann 1998: 7): Die mittel- und osteuropäischen Zivilgesellschaften strebten die Errichtungen von demokratischen Systemen nämlich erst an, sie waren im Widerstand gegen autoritäre Systeme entstanden – ein Punkt, der den Begriff der Zivilgesellschaft in den folgenden Jahren für die Analyse der Entwicklungen in der Region interessant machte.

Seit den 1980er Jahren wurde der Begriff der Zivilgesellschaft in den Ländern der Region von ganz unterschiedlichen Personen mit unterschiedlichen Absichten benutzt (Camau 2002: 220 und Beinin/Vairel 2013: 16). Dabei wurde Zivilgesellschaft zunächst – durchaus im Sinne westlicher Analysen – als die Summe derjenigen Institutionen gesehen, die vom Staat unabhängig sind: „une société civile non-gouvernementale“, bestehend beispielsweise aus freiwilligen Zusammenschlüssen (associations volontaires), einer „sphère publique de débat“ und einem freien Markt (Camau 2002: 217). Die „Zivilgesellschaft“ war also zwischen Gesellschaft und Staat angesiedelt, sie war autonom von der Politik, aber auch von Religion und Militär (Kerrou 2018: 98). Der Begriff der Zivilgesellschaft bezog sich aber auch auf die Fähigkeit der Gesellschaft, sich selbst (gewaltfrei) zu organisierten.

Gleichzeitig unterstellten westliche Analysten in der Vergangenheit den Gesellschaften und Staaten der Region, dass sie nur „a feeble yearning for civil society“ hätten (Gellner in Norton 1995: 8). Der Begriff der Zivilgesellschaft wurde in Bezug auf die Staaten der Region in der Tat in Zusammenhang mit Demokratisierungsprozessen gesehen (Camau 2002: 215), und zwar im Sinne etablierter westlicher Theorieansätze: „Wenn sich eine Zivilgesellschaft entwickeln kann, dann kann sich auch ein demokra-

tischer Staat entwickeln“. Im nahöstlichen Kontext stellte sich jedoch die Frage, ob zivilgesellschaftliche Vereinigungen tatsächlich (und wenn ja: wieviel) zu Prozessen der Demokratisierung beitragen (Beinin/Vairel 2013: 16): Die Antwort auf diese Frage unterscheidet sich von Kontext zu Kontext. Der Unterschied zum Verständnis von Zivilgesellschaft in westlichen Kontexten ist, dass die öffentliche Debatte – ein konstituierendes Element von Zivilgesellschaft – in den Ländern der Region häufig nicht frei ist (Beinin/Vairel 2013: 17). Hier ist Zivilgesellschaft derjenige Raum, in welchem autoritäre politische Regime versuchen, ihre politische Deutungshoheit durchzusetzen, und zwar nicht nur über das Mittel der Gewalt, sondern auch über eine „kontrollierte“ Diskussion, die das Ziel hat, einen nationalen Konsensus zu schaffen und damit die politische Legitimität eines Regimes zu stärken (Beinin/Vairel 2013: 17).

Genau an diesem Punkt setzte die Analyse von Antonio Gramsci an, den man in den 1980er Jahren für die weitere Debatte der Zivilgesellschaft entdeckte. Gramsci sah nämlich die Zivilgesellschaft (società civile) vor allem als eine bestimmte Form öffentlicher Meinung: Der (autoritäre) Staat versuche nämlich, bestimmte Elemente der Zivilgesellschaft seiner Kontrolle zu unterwerfen und damit die öffentliche Meinung in seinem Sinne zu manipulieren und sich selbst zu legitimieren (Fortier 2019: 34). Die Zivilgesellschaft sei ein Puffer, der dazu diene, den Staat zu schützen, zivilgesellschaftliche Institutionen stünden zwischen dem Staat und den Menschen wie Schützengräben, die letztendlich die Aufgabe hätten, die Hegemonieansprüche des Staates zu verteidigen (Fortier 2019: 34). Die Zivilgesellschaft sei daher ein Konfliktfeld, der Ort, an welchem der Kampf um die Hegemonie im Staat ausgetragen werde, wo aber auch gesellschaftlicher Konsens hergestellt werde – und zwar unter der Mitwirkung des Staates (Emtmann 1998: 73). Damit sah Gramsci Zivilgesellschaft und Staat nicht als kategorisch getrennte Einheiten an, sondern als eine durch Widersprüche gekennzeichnete Verbindung zweier superstruktureller Ebenen, nämlich der Ebene der Zivilgesellschaft (und ihrer „privaten“ Formationen) und der Ebene des Staates (und seiner „politischen“ Organisationen und Institutionen) (Emtmann 1998: 74). Eben diese Verflechtung staatlicher und zivilgesellschaftlicher Organisationen und Institutionen und war aber ein zentrales Merkmal der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung vieler Länder der Region nach ihrer Unabhängigkeit.

In den Ländern der Region hatte es aber bereits vor der Unabhängigkeit „alte“, historische, zivilgesellschaftliche Formationen gegeben, die zwischen dem Staat und den Bürgern agierten: die ʿulamāʾ, die Zünfte und die zawāya der Sufi-Orden, aber auch die ʿayān, die Notablen (Ibrahim 1995: 31). Ahmad Moussalli sieht daher in den ʿulamāʾ, in den Zünften und Notabeln einen klaren Beleg für die historische Verankerung zivilgesellschaftlicher Elemente in den Gesellschaften der Region (Moussalli 1995: 87). In der Kolonialzeit kamen unter anderem Gewerkschaften und die ersten Frauenvereinigungen hinzu. Allerdings gerieten insbesondere die vorkolonialen zivilgesellschaftlichen Formationen im 19. und 20. Jahrhundert durch den europäischen Kolonialismus, aber auch durch Reformbewegungen, die etablierte Autoritäten und Sufi-Orden angriffen, unter starken Druck. Nach der Unabhängigkeit gab es zudem in vielen Ländern der Region den Versuch, einen „starken Staat“ zu bauen, was zu

Lasten der Zivilgesellschaft ging (Ibrahim 1995: 37ff). Mit der Unabhängigkeit der Länder der Region sahen sich viele der „alten“ und „kolonialen“ zivilgesellschaftlichen Formationen nämlich verpflichtet, am „nation building“ teilzunehmen und staatliche Modernisierungsbemühungen zu unterstützen; sie wurden damit zu Unterstützern der jeweiligen Regierungen, die ihrerseits im Lauf der Zeit immer autoritärer wurden: „The objectives of social and economic modernization on the national level were deemed more important than the advances of a specific social group, as the narrative of a single and undivided people, striving for the same objective, took hold“ (Durac/Cavatorta 2015: 160). Die Zivilgesellschaft wurde in diesem Sinne „stumpf“ (stunted) (Ibrahim 1995: 37), fast überall setzten sich Ein-Parteien-Regime durch, die nur wenige unabhängige und kritische zivilgesellschaftliche Initiativen zuließen.

In der europäischen akademischen Debatte der Zivilgesellschaft in den Ländern der Region wurde wiederum übersehen, dass es hier zum einen Staaten gab, in denen eine Zivilgesellschaft trotz eines autoritären Regimes existierte. Zum anderen wurde übersehen, dass es eine vom autoritären Staat geduldete Zivilgesellschaft bzw. zivilgesellschaftliche Institutionen geben konnte, die durchaus oppositionell und kritisch gestimmt waren, wie etwa die „Ligue tunisienne des droits de l’homme“ (LTDH) in Tunesien. Die Staaten der Region unterschieden sich jedoch in Hinblick auf ihren Willen, solche zivilgesellschaftlichen Räume zuzulassen und umzusetzen. Zudem kann es in autoritären politischen Regimen – je nach dem spezifischen Grad ihrer Repressivität – Bereiche geben, in welchen sich zivilgesellschaftliche Initiativen ganz und gar unabhängig von staatlicher Einflussnahme und jenseits staatlich anerkannter Institutionen entwickelten, häufig im Bereich der Privatsphäre, in Formen individueller Vernetzungen oder in Gestalt privater Lese-, Film- und Diskussionszirkel. Es gab und gibt folglich in den unterschiedlichen Ländern der Region nicht eine einzige, monolithische Zivilgesellschaft, sondern vielmehr eine Vielzahl von Ausdrucksformen von Zivilgesellschaft, die zum Teil miteinander konkurrieren oder sogar gegeneinander kämpfen (siehe hierzu Fortier 2019: 46ff).

Unter dem Eindruck der Ideen Gramscis (und der Bürgerrechtsbewegungen in Osteuropa) etablierte sich seit den 1980er Jahren in der westlichen akademischen Analyse in Bezug auf die Länder der Region in jedem Fall die Ansicht, dass es zivilgesellschaftliche Formationen ganz unterschiedlicher Ausprägungen geben konnte, auch solche, die als „nicht-zivil“ erschienen (Durac/Cavatorta 2015: 168). In diesem Sinne begann man, islamische (religiöse) Bewegungen wie die „Muslimbrüder“, die bis dahin „per se“ als „nicht kompatibel“ mit der Demokratie angesehen worden waren, als zivilgesellschaftliche Formationen anzuerkennen (Durac/Cavatorta 2015: 167). Man sah dabei vor allem den aktivistischen Charakter zivilgesellschaftlicher Formationen jenseits etwaiger politischer oder religiöser Orientierungen. Damit verlor der Begriff der Zivilgesellschaft seinen normativen Charakter: Zivilgesellschaftliche Formationen waren einfach Formationen, die sich zwischen Staat und Individuum positionierten und die bestimmte Ziele verfolgten. Mit dieser Erweiterung des Ansatzes konnte man nun auch in den arabischen Ländern eine Vielzahl zivilgesellschaftlicher Formationen identifizieren (Durac/Cavatorta 2015: 168). Allerdings erklärte dieser Ansatz vor

allem die Stabilität autoritärer Regime, die sich explizit oder implizit auf zivilgesellschaftliche Formationen stützten, darunter auch Salafi-orientierte Bewegungen wie die ḥizb al-nūr in Ägypten, die den Staat akzeptierten, solange er sie nicht in ihrer daʿwa störte: „this type of Salafism is beneficial to rulers because its supposedly ‚apolitical' stances are, in reality, profoundly political in the sense that they favour stability“ (Durac/Cavatorta 2015: 169).[79]

Der soeben geschilderte erweiterte Ansatz, Zivilgesellschaft in den Ländern der Region zu erklären, war aber weiterhin nicht in der Lage, politischen Wandel zu erklären, und zwar deshalb, weil er zivilgesellschaftliche Formationen übersah, die sich dem Staat gegenüber kritisch positionierten, die sich dabei jedoch nicht formal organisierten, sondern „subkutan“, informell wirkten, etwa Netzwerke von Fußballfans, Literaturzirkel, Diskussionsclubs, „Stammtische“ („amicales“) oder Cyberaktivisten, also häufig private Netzwerke, die sich nicht registrieren ließen und die sich etablierten Kategorien von Organisation entzogen (Durac/Cavatorta 2015: 179). Diese Gruppen organisierten sich selber neu und anders, beispielsweise über die sozialen Netzwerke, in individuellen Absprachen oder zu bestimmten Anlässen und waren daher schlechter zu überwachen und zu unterwandern. Die sozialen Netzwerke waren besonders wichtig, weil sie die Isolierung der Individuen in autoritären Regimen durchbrachen und individuelle Vernetzung ermöglichten: „Social media and new technologies provided the perfect means for politically unaffiliated youth to act socially without ever having developed offline social trust“ (Durac/Cavatorta 2015: 184).

Es waren eben diese Netzwerke und Gruppen von aktivistischen Individuen, die auch die revolutionären Aufstände in Tunesien (und Ägypten) in Gang brachten und die Revolution zum Sieg führten: Graswurzel-Gruppierungen, spontane Zusammenschlüsse, flexible Koalitionen, zum Teil auch Basiszellen der Gewerkschaft, aber eben nicht die etablierten Vereine oder die Dachverbände der Gewerkschaften als solche, und auch keine religiös-orientierten Bewegungen, dafür aber zahlreiche kleine Gruppen von Aktivisten, die sich aus lokalen Kontexten (und über Migrationsnetzwerke) kannten und sich schneeballartig ausbreiteten. Zentrale Akteure waren dabei Jugendliche, die vom System (noch) nicht erfasst worden waren, die „unter dem Radar“ der staatlichen Überwachung liefen und die sich in „ad-hoc-Kommittees“ organisierten (Durac/Cavatorta 2015: 182). Ein zentraler Aspekt ihrer Organisation war das individuelle Engagement und das Fehlen politischer und ideologischer Identifikationen. In Gegensatz zu den „Vätern“ hatte man keinen ideologischen „Ballast“ zu tragen, man konnte sich daher ungehindert von politischen und religiösen Überlegungen organisieren, auflösen und umgruppieren und dabei ideologische Schranken überwinden (Durac/Cavatorta 2015: 183).

[79] In ihrem scheinbar „a-politischen“ Charakter sind bestimmte Salafi-orientierte Bewegungen daher ähnlich „politisch“, wie diejenigen a-religiösen oder religiös „indifferenten“ Bürger der Region, die sich einer Mobilisierung durch die Islamisten im Sinne eines „überzeugenderen“ religiösen Engagements entziehen.

Die bisherigen Ausführungen zur Zivilgesellschaft haben gezeigt, wie wichtig dieser Begriff in der zeitgenössischen Debatte in der Region ist. Beim Blick auf den lokalen Kontext wird deutlich, dass nationale Argumente die Bedeutung des Begriffs akzentuieren und weiter verstärken. In Tunesien hat sich so der Begriff „zivil" (madanī) und das Konzept des „zivilen Staates" (al-daula al-madaniyya) seit etwa 2013 in der öffentlichen Debatte zu einer Grundlage für die nationale politische Konsensbildung entwickelt. Auch die „religiösen" Kräfte, insbesondere die ḥizb al-nahḍa, akzeptieren die Bezeichnung „daula madaniyya", weil damit die Diskussion um Fragen der „Säkularität" vermieden wird und der Begriff „zivil" in ihren Augen ausdrücklich das „Religiöse" respektiert; die „säkularen" Kräfte, insbesondere Nidāʾ Tounes, akzeptieren den Begriff des „zivilen Staates", weil damit in ihren Augen eine Entwicklung hin zu einer „Theokratie" ausgeschlossen wird (eigene Beobachtungen, Tunesien, März 2018). Der Begriff „zivil" umging somit die „alte" Gegenübersetzung von „religiös" und „säkular": Man konnte zivil sein und religiös, bzw. zivil und säkular.[80]

Bevor es allerdings zu diesem „historischen Kompromiss" (Ben Achour 2018: 148) in der politischen Entwicklung Tunesiens kam, wurde der Begriff der Zivilgesellschaft in Tunesien keineswegs als „neutraler" Begriff angesehen. Vielmehr argumentierte die religiöse Opposition Tunesiens, der – scheinbar „harmlose" – Begriff des „Zivilen" sei vom Regime Ben ʿAli lediglich als Platzhalter für den in Tunesien auf Grund seiner anti-religiösen Konnotation umstrittenen Begriff des „Säkularen" instrumentalisiert worden, die „alte" Spaltung der Gesellschaft in „religiös" und „säkular" sei somit nur in einem anderen Gewand fortgeführt worden. Der „al-muǧtamʿ al-madanī" („die zivile Gesellschaft") würde aber nach wie vor der Begriff der „al-muǧtamʿ al-dīnī" („die religiöse Gesellschaft") gegenübergestellt werden, wie ein der nahḍa nahestehender Gesprächspartner von Edwige Fortier anmerkte:

> The notion (of al-muǧtamʿ al-madanī, RL) was put in place by the regime and was almost presented in opposition to the Islamists and even this discourse on terrorism. This was on the side of security, cultural, economic and social and they all came out (the media and the administration) with this notion of civil society in opposition to all things religious and religion (al-muǧtamʿ al-dīnī). But this was a political distinction between politicians trying to draw a line under the state and religion ... This in fact lasted over twenty years and has definitively marked the spirit of the population (Najeeb, zitiert in Fortier 2019: 150).

Der Begriff der Zivilgesellschaft stellte sich so aus der Perspektive der religiösen Opposition als ein Kampfbegriff der „Säkularen" dar. Die Frage ist, warum die ḥizb al-nahḍa bereit war, den Begriff der Zivilgesellschaft für ihr eigenes politisches Programm anzunehmen? Diese Frage lässt sich nur in Bezug auf die jüngere Entwicklung Tunesiens nach der Revolution beantworten. Insbesondere die von radikalen Islamisten

[80] In vielen Kontexten bedeutet „zivil" aber auch einfach nur „Gleichgültigkeit gegenüber dem privaten Leben der Anderen" (indifference regarding the private lives of others).

betriebene Eskalation der Gewalt in den Jahren 2012 und 2013 zwang die ḥizb al-nahḍa letztendlich dazu, sich von den radikalen Islamisten zu distanzieren und sich mit den „säkularen“ Kräften auf der Grundlage eines neuformulierten Konzepts der Zivilgesellschaft zu verständigen (siehe hierzu Loimeier 2022).

Soziale Bewegung oder soziale Nicht-Bewegung?

Was sind die Folgen des Prozesses der Individualisierung in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht? Verliert die Religion ihre Funktion als Plattform für die Austragung von Konflikten in den Gesellschaften der Region, wenn sich die Menschen weigern, sich öffentlich religiös zu verhalten? Welche Folgen hat dies für die Politik? Wie reagieren islamistische Gruppierungen, die am meisten von der Betonung des Individuellen zu befürchten haben, auf diese Entwicklung? Und wie können wir andererseits die Rolle der Frauen in immer noch stark patriarchalisch verfassten Gesellschaften würdigen, die vom Bestehen auf dem Privaten und Individuellen am meisten profitieren. Kann eine solche Entwicklung als Verweis auf eine soziale Bewegung interpretiert werden oder haben wir es eher mit einer „sozialen Nicht-Bewegung“ („a social non-movement“) zu tun, so wie sie Asef Bayat (2013) beschrieben hat?

Wenn wir uns Charles Tillys Kriterien für eine soziale Bewegung betrachten, nämlich „a sustained, organized, public effort making collective claims on target authorities, employment of combination of political action, and participants concerted public representations of unity, numbers and commitment“ (Tilly/Wood 2013: 4),[81] dann können wir in der Tat bezweifeln, dass die Betonung des Privaten und Individuellen tatsächlich ein zentrales Merkmal einer sozialen Bewegung im Sinne Tillys darstellt. In seiner Studie sozialer Bewegungen in Saudi Arabien betont Lacroix beispielsweise, dass „harbouring a political discourse that resonates with the grievances or the worldview of whatever large segment of the population…is not enough for a movement to produce effective mobilization“ (Lacroix 2015: 168). Er betont, dass soziale Bewegungen zusammenhängende und gut entwickelte Mobilisierungsstrukturen benötigten. Diese Bedingungen würden auch für eine Reihe islamistischer Bewegungen gelten. Auf der anderen Seite argumentiert Bayat, die Unfähigkeit islamistischer Bewegungen, eine neue demokratische und inklusive Ordnung zu schaffen, habe den Aufstieg einer Reihe neuer sozialer Bewegungen angestoßen, die er als „post-islamistisch“ bezeichnet (Bayat 2013: 8).[82] Diese Bewegungen charakterisiert Bayat wiederum als „social non-movements“, weil sie auf den kollektiven Aktionen von nicht-kollektiven Akteuren beruhen: „They embody shared practices of large numbers of ordinary people whose

[81] Zur „social movement theory“ siehe auch Beinin/Vairel (2013: 1ff).

[82] Der Begriff „post-islamistisch“ geht auf einen Aufsatz Bayats zurück („The Coming of a Post-Islamist Society“, 1996) und wird in „Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn“ (Bayat 2007: 10ff) ausführlich diskutiert. Dabei argumentiert Bayat u.a. dass islamistische Bewegungen auf Grund ihres Organisationsgrades, ihrer eindeutigen ideologischen Ausrichtung, ihrer hierarchischen Struktur und ihrer politischen Zielsetzung als soziale Bewegungen verstanden werden sollten.

fragmented but similar activities trigger much social change, even though these practices are rarely guided by an ideology or recognizable leaderships and organizations“ (Bayat 2013: 15):

> Social non-movements tend to be action-oriented, rather than ideologically driven, they are overwhelmingly quiet, rather than audible. In non-movements, actors directly practice what they claim, despite government sanctions. Unlike social movements where actors are involved usually in extraordinary deeds of mobilization and protestation that go beyond of the routine of daily life … the non-movements are made up of practices that are merged into, indeed are part and parcel of, the ordinary practices of everyday life … These practices are not carried out by small groups of people acting on the political margins; rather they are common practices of everyday life carried out by millions of people who albeit remain fragmented. (Bayat 2013: 21)

Die Stärke sozialer Nicht-Bewegungen liege also nicht in der (politischen, ideologischen) Einheit der Akteure, sondern im politischen und sozialen Gewicht großer Zahlen (Bayat 2013: 21). Bayat argumentiert darüber hinaus, dass sich soziale Nicht-Bewegungen vor allem unter den städtischen Armen, muslimischen Frauen und Jugendlichen rekrutieren, die gleichzeitig für „the quiet encroachment of the ordinary“ stehen würden, also das schleichende und heimliche, häufig illegale Besetzen öffentlicher und halb-öffentlicher Räume (Straßenränder, Plätze, nicht-genutzte Räume wie innerstädtische Brachflächen etc.) (Bayat 2013: 15).

Der Fokus Bayats auf die städtischen Armen, auf Frauen und Jugendliche vernachlässigt jedoch genau diejenigen sozialen Milieus, welche die treibende Kraft hinter neuen Formen von individueller Frömmigkeit (und Nicht-Frömmigkeit) sowie neuer Formen von Religiosität sind, nämlich die neuen (städtischen) sozialen (Mittelschicht-)Gruppen (und möglicherweise auch Eliten). Diese sozialen Milieus verfügen auf Grund ihrer ökonomischen Möglichkeiten und auf Grund ihres sozialen Kapitals, insbesondere Bildung, über eine größere soziale Kohärenz als die städtischen Armen: Sie teilen bestimmte Konsummuster, treffen sich in entsprechenden Räumen und vernetzen sich über die sozialen Netzwerke, bewegen sich und leben in Clubs, Malls, in „gated communities“ und bestimmten Freizeiteinrichtungen. Zudem sind Angehörige dieser Milieus häufig in der Lage, sich in private Räume zurückzuziehen, eine Möglichkeit, welche die städtischen Armen in der Regel nicht haben: Ihr Leben ist vergleichsweise öffentlich. Die Betonung des Individuellen teilt also bestimmte charakteristische Aspekte sozialer Bewegungen und kann daher durchaus als Hinweis auf eine neue Form sozialer Bewegungen gesehen werden.

Forschungsperspektiven

Welche Folgen haben Prozesse der Individualisierung gerade im Bereich des Religiösen für die soziale Entwicklung der Gesellschaften in der Region und die Entwicklung islamistischer Bewegungen sowie ihre Fähigkeit, die Menschen für ihre politischen Ziele zu mobilisieren? Wenn wir individuelle Frömmigkeit/Religiosität (und Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) als einen „Set" von Praktiken betrachten, in welchem Sprache, Kleidung, Verhalten und Auftreten einen bestimmten Typ von Religiosität spiegeln, dann sollte die Analyse dieser Praktiken zeigen, wie sich diese Praktiken im Lauf der Zeit verändern. Um neue Formen von Religiosität (und Nicht-Religiosität) in den Gesellschaften der Region zu verstehen, war und ist es nötig, auf der Grundlage eines breiten sozialwissenschaftlichen und philologischen Methodenspektrums den sozialen Kontext derjenigen Tunesier, Ägypter oder Iraner zu untersuchen, die den individuellen Charakter ihrer Religiosität (bzw. Nicht-Religiosität) betonen. Ist die Betonung des Individuellen darauf zurückzuführen, dass immer mehr Menschen nach Jahren des Disputs über scheinbar unbedeutende theologische Fragen an Glaubensmüdigkeit „leiden", oder verweisen diese Prozesse „lediglich" auf die Entwicklung neuer Formen von Mystizismus und Spiritualismus? Haben die Menschen tatsächlich genug von (öffentlicher) Religion, oder ist ihr Verweis auf das Individuelle eine verschleierte Form von Agnostizismus oder gar Atheismus (siehe Wasella 1997)? Können wir ihr Beharren auf der Bedeutung des Individuellen als das Bemühen von Menschen verstehen, die Islamisten mit ihrem Kontrolldrang aus ihrer Privatsphäre auszuschließen? Und ist das Bestehen auf Individualität Teil einer größeren sozialen Bewegung, vielleicht ein Nebeneffekt der Herausbildung von neuen sozialen (Mittelschicht-) Gruppen im Kontext globaler Transformationsprozesse?

Eine zentrale Frage für die Forschung in diesem Themenbereich war und ist die Frage, ob und wie wir überhaupt individuelle Frömmigkeit/Religiosität (bzw. Nicht-Frömmigkeit/Nicht-Religiosität) erfassen können, wenn Menschen nicht mehr „öffentlich" (oder vielleicht besser: offensichtlich) fromm sind, wenn sie sich etablierten religiösen Institutionen entziehen? Wir können uns dabei auf einen gut etablierten muslimischen Brauch beziehen, „Frömmigkeit" mit Hilfe der ḥasanāt zu messen, die „Bonuspunkte" und „Verdienste", die dereinst den Weg ins Paradies öffnen werden. Das Konzept der ḥasanāt wurde und wird von Muslimen aber kontrovers diskutiert. In der Folge besteht kein Konsensus zur Gültigkeit oder Praktikabilität dieses Konzepts in Hinblick auf die Frage, ob man damit „wahrhaftige" Frömmigkeit messen kann: „the overtly pious have always been regarded as being insincere" (Tayob 2017: 31). Wir können jedoch auch beobachten, dass es neue Formen, Zeiten und Räume sozialer Organisation gibt, die wiederum auf neue Formen von Religiosität (und Nicht-Religiosität) verweisen, wie etwa (Nacht)Clubs, Fitness-Clubs, Yoga-Clubs, Lesezirkel, „muslimische" Diskotheken, Shopping-Malls, „muslimische" Cafés, Restaurants, Internet-Cafés und Chat-Rooms, „muslimische" Strände, „gated communities" mit privaten Moscheen, Naturreservate, Zoos, Freizeit- und Sportanlagen und

andere Formen „muslimischer“ Freizeitgestaltung und eines „islamischen“ Tourismus sowie einer stärker werdenden Fitness- und Gesundheitsbewegung, aber auch neue Formen von Konsum. Diese Räume und Aktivitäten werden mit bestimmten sozialen Gruppen identifiziert, die wir als Pioniere einer individuellen Religiosität/Frömmigkeit (bzw. Nicht-Religiosität/Nicht-Frömmigkeit) ansehen können und die meist Teil städtischer Mittelschichtmilieus sind.[83]

Die weitere Forschung über die hier genannten Entwicklungen sollte somit eine Antwort auf die Frage liefern, ob Prozesse der Individualisierung mit einem entsprechenden Verlust des Einflusses der Religion im öffentlichen Raum, und damit auch mit einem entsprechenden Einflussverlust der jeweiligen religiösen Akteure verbunden sind, insbesondere derjenigen islamistischen Gruppierungen, die in den letzten Jahrzehnten versucht haben, die Menschen für ihre politischen Ziele zu gewinnen. In diesem Sinne ist der vorliegende Text vor allem als Aufforderung zu verstehen, in der Forschung über die Gesellschaften der Region in Zukunft stärker als bisher auf das scheinbar Alltägliche zu achten und auf der Grundlage der Analyse alltäglicher Entwicklungsdynamiken das politische und religiöse Geschehen neu zu beurteilen.

[83] Siehe Abaza (2001), Akçaoğlu (2009), Bayat (2013), Deeb/Harb (2013), Gertel (2014a), Haenni/Holtrop (2002), Hazbun (2008), Khosravi (2008: 92), Le Renard (2015), Ossman (2002), Schielke (2007) und Tilly/Wood (2013).

2 « Piétés (et non-piétés) privées » : dynamiques de changement (religieux) dans le « monde islamique »

Avant-propos

Le texte présenté ici fut développé sur la base d'une proposition de projet de recherche acceptée par la European Research Commission (ERC) comme Advanced Grant (Proposal No. 693457) sous le titre « Private Pieties : Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics ». Le projet a débuté le 1er octobre 2016. Dans ce contexte, je remercie les cinq membres de l'équipe de recherche, Liza Franke, Katja Föllmer, Jan-Peter Hartung, Johanna Kühn et Nadine Sieveking, qui ont tous lu et débattu sur le thème à l'occasion de nombreuses rencontres entre 2016 et 2019. Je remercie aussi Monçef Ben ʿAbdeljalil, Ramzi Ben ʿAmara, Jocelyne Dakhlia, Markus Dressler, Matthias König, Khaoula Matri, Ismael Moya, Srirupa Roy, Munīr al-Saʿīdānī, Rüdiger Seesemann, Samuli Schielke, Shaheed Tayob et Rupa Viswanath pour leurs commentaires très constructifs sur le sujet de notre recherche. Un évènement d'une importance particulière pour le développement du sujet est né d'un heureux hasard : une soirée avec Fatima Harrak et Mohamed al-Mansour à Rabat, au Maroc, en 2010. Je remercie tout particulièrement Fatima et Mohamed pour cet échange d'idées particulièrement inspirant.

Comment l'idée d'un projet de recherche sur les piétés personnelles et individuelles a-t-elle vu le jour ? Au cours de multiples conversations avec des collègues et des amis dans les pays de la région, on me disait : « Roman, je sais que tu travailles sur le développement des mouvements de réforme musulmans, et ce n'est pas un problème, mais honnêtement, moi je ne suis pas religieux et la religion me n'intéresse pas ». Ou bien : « Roman, tu sais, je suis Tunisien (Tanzanien, Égyptien, etc.) et musulman, mais je pense que la religion doit être une affaire personnelle, et la façon dont je vis ma religion ne regarde personne ». De tels commentaires ont finalement inspiré mon désir de développer un projet de recherche qui s'occupe de ces hommes et femmes qui s'opposent à un discours islamiste et résistent aux tentatives des états « islamisants » d'imposer une version hégémonique de la religion et qui représentent aussi un autre imaginaire du « monde islamique » d'aujourd'hui.

Comme l'histoire de la région nous a montré par le passé, nous constatons aujourd'hui une multitude d'orientations religieuses (et non-religieuses) qui tracent leur propre chemin dans le monde moderne. Beaucoup de ces orientations ont en commun qu'elles considèrent la piété/religiosité (et la non-piété/non-religiosité) surtout comme une affaire individuelle. Au fil de nos travaux de recherche, nous avons donc réorienté le sujet de « piétés (et non-piétés) privées » à « piétés/religiosités (et non-piétés/non-religiosités) individuelles ». Le terme de « religiosité » a complémenté ainsi le terme de la « piété » parce qu'il peut être utilisé dans un sens plus large que le terme de la « piété » (voir le débat en bas).

> Même si le présent texte porte le terme du « monde islamique » dans son titre, ce terme – comme aussi des termes comme « musulman » et « société(s) musulmane(s) » – sont utilisés ainsi seulement quand leur application est justifiée par le contexte. Ces termes sont remplacés par des termes neutres comme « les pays/états de la région » pour signaler que nous ne regardons pas les pays de la région par la loupe privilégiée de l'islam. La même intention est visible dans le fait que le terme « religieux » a été mis en parenthèses dans le titre : les processus de changement « religieux » doivent être vus toujours dans un contexte historique, politique, social et économique plus large. Le terme « monde islamique » dans le titre fut choisi aussi parce que des termes géographiques comme « Proche et Moyen Orient » ou « Maghreb/Machreq » excluent le Sénégal, un focus régional de notre projet de recherche, et d'autres pays voisins.

Les processus de changement (religieux) s'opèrent dans différents contextes locaux, et en différentes intensités. Pour cette raison, nous n'avons pas conçu notre projet de recherche seulement comme une étude transrégionale, basée sur l'étude comparative des contextes sociaux et politiques au Sénégal, en Tunisie, en Égypte, au Liban, en Iran et au Pakistan,[1] mais nous avons aussi cherché à savoir quelles dynamiques et proces-

[1] Le présent texte représente un aperçu général et programmatique du thème du projet de recherche. Des études individuelles sur le Sénégal (Nadine Sieveking), la Tunisie (Roman Loimeier), l'Égypte (Liza

sus étaient observables dans toutes ces contextes (en termes régionaux et historiques), et lesquels étaient d'importance limitée voire même inconnue. Ainsi, notre approche comparative était « an experiment in which differences are elicited to provide ideas and justify analytical standpoints » (Moya 2015a: 152). Ces pays n'ont pas été choisis au hasard, mais parce qu'ils mettent en scène des scénarios historiques, religieux, politiques et sociaux différents : certains de ces pays sont assez homogènes en termes religieux (le Sénégal, la Tunisie et l'Égypte), d'autres sont très hétérogènes (le Pakistan et le Liban), certains sont des démocraties (le Sénégal, la Tunisie et le Liban), alors que d'autres sont des régimes autoritaires (l'Égypte, l'Iran) ou des oligarchies (le Pakistan). Des pays comme le Liban ou le Pakistan sont marqués par la coexistence de plusieurs groupes d'orientation sunnites et chīʿites, comme aussi par l'existence de plusieurs groupes non-musulmans (chrétiens, hindous, etc.). Ā l'inverse, la Tunisie est sunni-māliki de manière presque monolithique. Le Sénégal et l'Égypte, cependant, sont marqués par la présence sur leur territoire d'une minorité chrétienne au sein d'une majorité sunnite. L'Iran constitue une exception du fait de la forte majorité chīʿī-ithnāʿasharī, mais aussi de minorités sunnites, des ordres sufi et d'une série d'autres mouvements religieux comme le zoroastrisme ou les chrétiens arméniens. Par souci de concision, les modes de « navigation religieuse »[2] des minorités non-musulmanes n'étaient cependant pas un thème central du projet de recherche, même si ces modes de navigation religieuse et ces minorités constituent un aspect intéressant des diverses formes de religiosité (et de non-religiosité) individuelles.

Le cadre comparatif de plusieurs pays et sociétés fut aussi choisi pour déterminer si les piétés/religiosités (et non-piétés/non-religiosités) individuelles et le développement des nouvelles formes de religiosité étaient stimulées par des acteurs spécifiques (et ainsi, d'une nature particulière) ou si elles faisaient partie de développements plus larges. Le cadre comparatif de la recherche permet donc aussi d'expliquer la force sociale, religieuse et politique d'un développement social qui est caractérisé par la religiosité (et la non-religiosité) individuelle. Notre approche comparative a eu donc pour objet de déterminer si les religiosités (et les non-religiosités) individuelles et le développement de nouvelles formes de religiosité étaient motivés par des acteurs spécifiques ou liés à des développements structurels.

Cinq champs thématiques ont une importance majeure dans l'analyse comparative des formes individuelles du religieux (et du non-religieux). Premièrement, les dynamiques de sexe, et en particulier le rôle des femmes dans les sociétés patriarcales, qui semblent profiter plus que tout autre groupe social du développement des religiosités

Franke), le Liban (Johanna Kühn), l'Iran (Katja Föllmer) et le Pakistan (Jan-Peter Hartung) vont être publiées indépendamment. Une première impression de nos travaux de recherche peut être tirée d'un « working paper » édité par Nadine Sieveking avec des contributions de Sieveking, Föllmer, Kühn, Franke et Loimeier (Sieveking 2020).

[2] Les termes « naviguer » (voir Vigh 2009) et « négocier » peuvent être interprétés de plusieurs façons : d'abord ils renvoient à la négociation des relations, à un débat sur des thèmes spécifiques ou la négociation d'un contrat ou des transactions commerciales) (« bargaining » en anglais). De plus, naviguer et négocier peuvent aussi être compris au sens de « se débrouiller dans la vie ».

(et de non-religiosités) individuelles et qui dans le passé ont été une force majeure des mouvements civils et « post-islamistes » (Bayat 2013: 259ff; 288). Deuxièmement, le rôle des réseaux sociaux (Internet, e-mail, Twitter, blogs, mais aussi la télévision satellite et la vente de films et de musique sur le marché noir) comme plateformes de discussion et réseaux de communication. Troisièmement, les concepts évolutifs d'organisation temporelle (et spatiale) et la façon dont celle-ci influe sur les religiosités (et non-religiosités) individuelles. Quatrièmement, les codes (linguistiques, vestimentaires, symboliques, habitus, modes de vie et de consommation, etc.) qui servent de symboles de reconnaissance mutuelle aux groupes sociaux spécifiques et qui sont centraux pour la communication. Cinquièmement, les réseaux formels et informels de communication et d'organisation des gens (religieuses ou non), les niches de rencontre ainsi que les stratégies et tactiques que les gens développent pour échapper aux tentatives des islamistes de contrôler leur vie.[3] Au-delà de ça, la recherche sur les religiosités (et les non-religiosités) individuelles doit répondre à la question suivante : dans quelle mesure les processus d'individualisation sont-ils liés (dans le cas de chaque pays) à une perte d'influence de la religion « publique » et de ses acteurs, et particulièrement des mouvements islamistes qui essayent de mobiliser les gens pour servir leurs propres objectifs politiques ? Qu'est-ce que signifie en effet « religiosité individuelle » (et « non-religiosité individuelle ») ?

Dans ce sens, le présent projet de recherche cherche à réorienter la recherche sur les sociétés des pays de la région : pendant que les gens de la région sont encore représentés jusqu'à aujourd'hui dans les médias occidentaux[4] comme un « épiphénomène de l'islam » (Otayek/Soares 2007: 12), notre recherche les considère – sur la base de nos études de leur vie quotidienne en Tunisie, en Égypte, au Liban, au Sénégal, et au Pakistan – comme des citoyens et acteurs qui se voient eux-mêmes peut-être encore comme musulmans, mais qui cultivent cependant aussi d'autres formes d'identité et pensent et agissent donc de manière variable.

Ces autres formes d'identité n'incluent pas seulement d'autres formes religieuses, mais aussi différentes prises de distance individuelles par rapport au domaine religieux. Cette distanciation religieuse peut prendre la forme de retraite dans la sphère privée et personnelle, de lassitude spirituelle (en anglais : « passion fatigue », voir en bas) et même de non-religiosité. Cette mise en avant de l'individualité a des conséquences

---

[3] Nos analyses étaient basées surtout sur des milieux sociaux en agglomérations urbaines (Dakar, Tunis, Alexandrie, Beirut et Téhéran) qui sont caractérisées souvent dans la littérature comme « classes moyennes » (voir ci-dessous). La recherche de Jan-Peter Hartung est une exception parce qu'il a travaillé surtout dans un contexte rural au nord-ouest du Pakistan.

[4] Même si un terme comme « occident » est aussi problématique comme le terme « le monde islamique » (voir en haut) nous allons quand-même utiliser ce terme ici comme un remplaçant pour une vaste palette des prises de position médiatiques, politiques ou académiques en Europe et en Amérique du Nord envers « le monde islamique ». Ces prises de position sont caractérisées par des représentations essentialistes du monde islamique, influencées souvent par des intérêts politiques. Un exemple paradigmatique d'une telle représentation du monde islamique est le texte de Samuel Huntington « The Clash of Civilizations » (1996).

sur l'analyse des sociétés de la région en cela qu'elle minimise la position de la religion (l'islam) comme facteur central d'explication des processus sociaux et politiques dans les pays de la région.[5] L'importance décroissante de la religion (de l'islam) sur les développements sociaux et politiques – que nous avons pu observer dans nos différentes études de cas, et qui se distinguent dans leurs intensités nationales et régionales respectives – concernent particulièrement les formations et les mouvements politiques et religieux qui voient la religion (l'islam) comme un facteur majeur de mobilisation pour leurs ambitions politiques et religieuses respectives. Dans ce sens, le présent projet de recherche peut et doit être vu comme un appel à la réorientation de la recherche future moins vers le spectaculaire (en terme politique) mais davantage vers des thèmes de la vie quotidienne, particulièrement en ce qui concerne les sociétés de la région qui ont jusqu'à aujourd'hui été placées de manière très simpliste dans le « monde islamique ».

Introduction

Au cours des dernières années, les mouvements islamistes radicaux semblent être devenus la plus grande menace pour l'Occident, comme le suggère la série d'événements qui a commencé le 11 septembre 2001 et mis en scène le réseau terroriste al-Qāʿida. Depuis, les médias occidentaux, des « experts du terrorisme » et les services secrets sont fascinés, même captivés par l'islam et les organisations militantes islamistes. Cependant, même avant le 11 septembre 2001, l'imaginaire occidental des pays de la région était forgé par l'idée que ces pays étaient essentiellement des pays musulmans, et qu'en tant que tels, il s'agissait surtout de sociétés « saturées par l'islam ».[6] Aujourd'hui, dans l'imaginaire occidental, le terme « monde islamique » est encore utilisé comme raccourci pour parler de la totalité des pays de la région. Ces visions ignorent que la religion (l'islam) est seulement un facteur parmi d'autres qui doit être considéré quand nous parlons des pays de la région, et que les sociétés de la région se distinguent les unes des autres par leurs contextes historiques et à travers de multiples traditions sociales, culturelles et ethniques. Ces sociétés sont aussi caractérisées par des régimes politiques, des conditions économiques et des orientations religieuses différentes. Ain-

[5] Dans ce sens, le présent programme de recherche soutient aussi la critique de Schielke (2010) – c'est à dire qu'il y trop d'islam dans l'anthropologie de l'islam – en cela qu'il y a une trop forte accentuation sur l'islam politique dans l'analyse des développements sociaux dans la région. Cependant, nous ne proposons pas ici un autre échec de l'islam politique (voir Roy 1992). Nous soulignons plutôt la nécessité d'étudier les processus de changement social (l'islam politique inclus) dans les pays la région d'une manière plus vaste.

[6] L'idée de « saturation » religieuse d'une société est problématique : le terme de « saturation », qui renvoie aussi bien à une condition qu'à un processus, suggère qu'une période de non saturation précède dans une société. Une telle condition est normalement définie de manière chrono-centrique, partant de la perspective d'un présent respectif. De plus, il reste la question de qui définit le sens propre du terme « saturation ». Cette définition se trouve étendue quand nous pensons à la possibilité d'une « sursaturation » d'une société par, par exemple, le religieux.

si la religion a acquis une pertinence sociale, politique et culturelle variée dans les différents pays de la région, que nous regroupons malgré tout de façon simpliste sous le terme de « monde islamique ».

La concentration occidentale sur la menace islamiste a cependant caché le développement d'une palette d'autres mouvements sociaux et religieux dans cette région, du Sénégal jusqu'en Indonésie. La littérature académique contemporaine argumente plutôt qu'il y a eu, dans les années passées, un retour du religieux dans les pays de la région, en incluant les mouvements religieux radicaux (voir Schielke 2012: 301). Cependant, des mouvements qui se sont nouvellement développés s'opposent à une représentation homogène et dominante de ces pays comme faisant partie du « monde islamique ». En même temps, ils s'opposent aux mouvements islamistes qui cherchent à imposer leurs visions radicales de l'islam. Ces mouvements ont commencé à combattre les revendications islamistes cherchant à contrôler la sphère publique et se faire la voix de tous les musulmans. La force et la pertinence sociale de ces mouvements sont cependant différentes selon les contextes régionaux et historiques. Tous ces mouvements anti-islamistes réclament toutefois que la religion et la piété (comme aussi la non-religiosité et la non-piété) soient une affaire individuelle, personnelle et privée (Otayek/Soares 2007 : 17).[7] Leur résistance face aux interprétations radicales de l'islam est particulièrement pertinente quand un État ou un mouvement paragouvernemental essaye d'imposer une interprétation particulière de la religiosité et de la piété.

Les recherches des années passées ont commencé à ébranler les paradigmes d'explications établies de la religiosité et de la piété dans l'analyse occidentale des pays de la région. Mais pendant que les études de Mahmood et de Deeb se sont concentrées sur la piété publique des femmes en Égypte (Mahmood 2005) et au Liban (Deeb 2006), les études de Mona Abaza (2001 et 2006), d'Asef Bayat (2013), de Liza Debevec (2012), de Deeb et Harb (2013), de Nilüfer Göle (2000), de Haenni et Holtrop (2002), de Khosravi (2008), de Schielke (2007) et de Soares (2005) ont attiré l'attention sur des groupes sociaux qui échappent aux concepts établis de piété et de religiosité. Le projet de recherche qui est présenté ici ne se concentre pas sur les piétés et les religiosités publiques, mais plutôt sur les formes nouvelles de piété/religiosité individuelle (comme aussi de non-piété/non-religiosité individuelle) dans les sociétés de la région. Nous proposons donc d'étudier surtout des hommes et des femmes qui s'opposent aux mouvements (et aux états) islamistes, et qui ne sont pas disposés à accepter une définition islamiste de leur religiosité.

Si nous parlons ici de « non-religiosité », nous ne concevons pas automatiquement ce terme comme synonyme du terme assez dramatique d'« incroyant » (kāfir en Arabe), même si l'autoreprésentation en tant qu'« athéiste » existe.[8] Non-piétés et non-religiosités sont vues ici d'abord comme des attitudes individuelles envers le fait religieux, qui sont marquées par indifférence et/ou scepticisme. Beaucoup des Tunisiens, des Égyptiens ou des Iraniens disent par exemple qu'ils se considèrent

[7] Pour une discussion de ces termes, voir plus bas.

[8] Pour les thèmes d'athéisme et d'apostasie (irtidād) voir Coury (2018) et Nieuwkerk (2018a).

eux-mêmes d'abord comme Tunisiens, Égyptiens ou Iraniens, et non comme musulmans, et que les questions économiques sont plus importantes pour eux et dans leur vie quotidienne que les questions religieuses. En ce sens, non-piété et non-religiosité doivent être vues comme une vaste palette de positions individuelles qui s'étendent d'une faible religiosité et d'une faible foi à des positions agnostiques, des positions de doute (mutashakak) et, finalement, jusqu'à l'incroyance et l'athéisme (kufr, mulḥid, mais aussi ghayr mu'min, ghayr mutadayyin).

Le contexte social et politique

Où allons-nous maintenant avec nos premières considérations sémantiques sur la piété/religiosité et la non-piété/non-religiosité, et quel est le contexte historique, social et politique de notre débat ? Depuis le XIXᵉ siècle, les sociétés de la région sont engagées dans des processus de profonds changements sociaux et politiques. Les crises d'orientation correspondantes ont stimulé le développement d'une palette de mouvements religieuses et non-religieuses de réforme[9] qui ont lutté contre la domination occidentale sur leurs pays respectifs, mais aussi contre des pratiques religieuses et sociales considérées comme obsolètes et qui furent associées avec le mysticisme islamique. Au XXᵉ siècle, les mouvements de réforme religieuse ont souvent été désignés comme « fondamentalistes », « salafi » ou « islamistes » (Göle 2004: 18), car ils considèrent l'islam comme la seule solution possible à une myriade de problèmes sociaux et politiques. Dans leurs efforts de réforme, ces mouvements étaient unis car ils combinaient des arguments doctrinaires avec des programmes de réforme sociale qui visaient essentiellement à « islamiser » la modernité et lutter contre des aspect apparemment obsolètes du religieux qui sont définis comme des innovations « non-islamiques » (bidaʿ), comme par exemple le rituel extatique des quelques ordres soufis ou des pratiques coûteuses magico-religieuses. « L'islamisation de la modernité » est d'autre part un thème central pour beaucoup de réformateurs musulmans (voir Kepel 1994, Nasr 1996, Ramadan 2009).

Il est cependant important de différencier entre des mouvements de reforme d'orientation salafi et les mouvements islamistes. Les mouvements d'orientation salafi se distinguent des mouvements islamistes par le fait qu'ils se comprennent comme

[9] Pour une discussion du terme « réforme » voir Loimeier (2016, chapitre 2). Les mouvements de réforme religieuse furent complémentés dans cette période de temps par des mouvements de réforme politique, qui regardaient la politique de réforme comme un programme de modernisation de l'État, de l'économie, de l'armée et de la société. Ces efforts de réforme essayaient essentiellement de renforcer la souveraineté nationale dans le contexte des efforts des pays européens d'influencer le développement dans la région. Les efforts de réforme politique ne doivent donc pas regardés à posteriori comme des « politiques de sécularisation » même si les processus de réforme avaient eu un effet « sécularisant » dans la longue durée historique (voir la discussion du terme « sécularisation » en bas). Dans l'empire Ottoman, les politiques de réforme et de la modernisation étaient connus, en 19ème siècle, sous le terme « tanẓīmāt » (sur les réformes « tanẓīmāt » voir Berkes 1964).

des mouvements surtout religieuses et qu'ils rejettent le primat de la politique. Les mouvements islamistes sont caractérisés par le fait qu'ils accordent la priorité à la politique vis-à-vis du social et du religieux et qu'ils luttent pour l'établissement d'un État décidément islamique (Seesemann 2018: 249). L'appellation « mouvements d'orientation salafi » indique aussi qu'il n'y a pas un mouvement salafi monolithe mais une palette de groupes salafi. Ce terme doit donc être utilisé avec prudence. De plus, les termes « salafi » et « salafiyya » ont été utilisés de façon exagérée et liés à un débat controversé sur leurs sens. Ils sont aussi le sujet d'un développement historique. Jusqu'aujourd'hui ce débat n'a pas produit de consensus (voir Loimeier 2016, chapitre 2). Le terme « salafi » ou « orientation salafiste » a l'autre inconvénient de se référer à des sociétés et régimes uniquement sunnites, ce qui exclut donc les sociétés et les régimes chīʿītes comme l'Iran et le Liban. Nous préférons donc parler d'une grande palette de mouvements et de régimes islamistes. Ces mouvements et régimes islamistes différent dans la manière dont ils interprètent l'islam (comme aussi dans leur interprétation des termes clés « foi » et « piété »). Aussi, les mouvements islamistes ne sont pas caractérisés seulement par leurs orientations doctrinaires différentes, mais aussi par le fait que leur relevance sociale (« Wirkmächtigkeit » en allemand) diffère selon l'espace et le temps : les contextes locaux et historiques sont donc toujours à prendre en compte pour comprendre la formation et le développement de ces groupes socio-religieux.

Les mouvements de réforme des pays de la région ne sont donc pas nés de rien. Les dynamiques économiques et sociales du XIXe et du XXe siècle ont plutôt produit de nouvelles milieux sociaux qui ont souvent été classifiées de « classes moyennes » (en arabe : al-ṭabaqa al-mutawassiṭa), c'est-à-dire des groupes de populations situés entre les couches des riches et puissants celles des pauvres et marginalisés. Nous utilisons ici le terme « nouveaux milieux sociaux » pour signaler qu'il n'y a pas une seule « classe moyenne » monolithique mais plutôt un spectre de milieux sociaux caractérisés, par exemple, par des attentes particulières relatives à leur style de vie, leurs modes de consommation, leurs désirs et leur capacité à financer, entre autres, une bonne éducation pour leurs enfants et, enfin, leur capacité de consommer au-delà de leurs besoins existentiels. Cependant, ce qui peut être considéré comme des besoins existentiels renvoie à des modes de vie différents et varie donc selon le point de vue des groupes sociaux concernés (voir Loimeier 2016 et Winegar 2016).

> Le terme « milieu » peut avoir une connotation négative dans certains contextes (« milieux criminels »). Cependant, le terme « milieu » est utilisé ici dans un sens sociologique et anthropologique comme un terme qui caractérise des groupes sociaux qu'on ne peut pas saisir bien sous des termes plus « grands » comme « société », « classe », « communauté » ou « couche sociale ». Des milieux sont définis d'abord par leur location (des endroits, des quartiers, des postes de travail) et deuxièmement par leurs qualités sociales, ethniques, culturelles, religieuses et idéologiques. Des régimes du temps sont également importants pour la définition d'un milieu et peuvent impliquer des rencontres plus ou moins régulières en mosquées, en cafés, pendant les vacances, dans les stades

de football (« fans »), dans les clubs du golf ou dans le contexte des manifestations politiques. Ils peuvent même impliquer un enracinement dans un monde de vie spécifique et/ou une sous-culture. Des personnes qui font partie des tels milieux peuvent appartenir à des souches économiques très variables et ne sont donc pas automatiquement part d'une classe sociale spécifique. La capacité d'agir d'une manière autonome est un quatrième facteur qui définit le lien avec un milieu: un milieu est produit.

Durant les dernières décennies, ces nouveaux milieux sociaux, qui englobent des employés de l'administration publique et privée, des secteurs de l'éducation et de la santé, mais aussi des entrepreneurs, artisans et commerçants, ont été des acteurs clefs dans les processus de démocratisation politique de plusieurs pays de la région comme la Tunisie ou le Sénégal, et ils ont soutenu la contestation politique dans des pays comme l'Égypte et l'Iran. Parallèlement, ces milieux sociaux ont été à la recherche d'orientations religieuses (et non-religieuses) nouvelles et capables d'harmoniser leur aspirations économiques et politiques avec la religion. Le processus correspondant d'embourgeoisement (Haenni 2005: 9 et Luckmann 1991: 68) a soutenu le développement de nouvelles formes de religiosité qui reflètent les aspirations sociales et économiques de ces nouveaux milieux sociaux, et qui correspondent à leur besoin d'une interprétation plus rationnelle (et plus économique) de la religion. Des telles interprétations ont néanmoins pu être liées à un système de valeurs conservatrices : elles n'étaient pas automatiquement progressistes.

En outre, un nombre grandissant de gens s'est détourné de l'islam hérité de leurs parents et grands-parents et a commencé, comme nous l'avons vu plus haut, à privilégier un accès individuel envers la religion. Ces dynamiques de réorientation ont d'abord soutenu la croissance des mouvements de reforme qui promeuvent la religiosité personnelle, une forme plus rationaliste de la religion et l'abstention de la politique. Ensuite, ces dynamiques de réorientation ont soutenu l'émergence de mouvements soufis modernes qui privilégient les approches philosophiques au détriment du mysticisme islamique tel le rituel extatique. Enfin, les processus de réorientation religieuse ont nourri tous ces groupes qui veulent limiter piété et pratiques religieuses à la sphère privée et à l'individu. Dans l'ensemble, tous ces processus ont mené à un affaiblissement des autorités religieuses établies (voir Eickelman/Piscatori 1996).[10]

Le refus de se soumettre à l'autorité des ʿulamāʾ établis ne signifie pas automatiquement qu'on accepte les positions sociales et politiques des mouvements de reforme sans poser des questions ; au contraire, beaucoup des musulmans s'opposent souvent par principe à l'autorité religieuse comme telle et acceptent la critique sociale et re-

[10] Il est nécessaire de souligner ici que beaucoup des adhérents de ces différents mouvements, c'est-à-dire islamistes, groupes d'orientation sufi, mais aussi musulmans « modernes » non-affiliés (pieux et non-pieux) représentent des orientations « bourgeoises » (les couches sociales moyennes). Dans beaucoup de contextes régionaux, il est en fait possible de trouver ces différentes orientations dans une même famille (observation Tunisie, Mars 2017; voir aussi Smith 2014 pour le Sénégal et Deeb 2015 pour le Liban).

ligieuse des mouvements de reforme d'une manière sélective seulement, comme par exemple la critique des dépenses et des formes de consommation exubérantes dans le contexte de mariages ou d'autres cérémonies familiales, ainsi que des pratiques sociales et religieuses locales considérées comme obsolètes. D'un autre côté, certains groupes de Tunisiens, d'Égyptiens ou d'Iraniens étaient prêts à accepter de nouvelles formes de spiritualités soufi représentées par des prêcheurs charismatiques comme ʿAmr Khālid (ou, plus récemment, Muṣṭafā Ḥusnī) en Égypte, qui sont caractérisées par leur rejet des autorités religieuses établies, de leur habitus occidental et de leur capacité à offrir un produit religieux taillé sur mesure pour une génération nouvelle de musulmans (Haenni/Holtrop 2002: 47).[11] Le style d'ʿAmr Khālid était donc caractérisé par une affirmation générale, et non par le rejet, ainsi qu'une emphase sur une « foi mondaine mettant l'accent sur la paix intérieure, la réflexivité, [...] le rejet de la vision d'un Dieu châtieur au profit d'une perspective plus « cool » où Dieu est amour » (Haenni/Holtrop 2002: 47). ʿAmr Khālid propose aussi un modèle de richesse vertueuse et de la salvation par les faits, « évoquant encore une fois [...] les born again Christians » (Haenni/Holtrop 2002: 64) : Dans son style et sa vision des choses, il est

> résolument casuel, il refuse les conduits de distinction du shaykh traditionnel, autant dans le registre du vêtement que de la parole. Non seulement Khâlid récuse le titre de « shaykh », lui préférant celui d' « oustâdh » (professeur), mais il rejette aussi la barbe et la galabiyya du shaykh traditionnel pour le menton glabre et le pantalon-chemise. Il s'adresse à son public sur un ton décontracté en arabe dialectal et, lorsqu'il recourt à l'arabe classique pour citer des propos du Coran ou du hadith, il les traduit presque systématiquement » (Haenni/Holtrop 2002: 54).

La perte d'influence et d'autorité des ʿulamāʾ établis n'a été, néanmoins, jamais absolue mais plutôt liée au contexte historique, social et politique : tandis que les ʿulamāʾ et les fuqahāʾ n'ont plus de pouvoir politique dans la majorité des pays de la région (à l'exception de l'Iran), ils ont encore une certaine influence sur les questions d'ordre moral des sociétés, surtout en ce qui concerne le domaine de la famille, mais aussi des questions concernant la « modernité islamique ». Actuellement, de tels débats d'orientation se produisent par exemple autour de la question de la chirurgie esthétique – une forme d'adaptation à l'imaginaire occidental de la beauté – afin de savoir si elle est acceptable ou non en termes religieux et juridiques islamiques.

Mais même si les ʿulamāʾ et les institutions établies ont perdu leur influence politique dans la plupart des pays de la région, les Tunisiens, Égyptiens, Iraniens, etc. sont encore représentés jusqu'à aujourd'hui par les médias occidentaux comme des

[11] Dans leur réaction à de tels courants pragmatiques, des islamistes comme Aymān al-Zawāhīrī ont accusé les représentants d'un islam modéré (et moderne) de « trahison religieuse » tout en soulignant : « Ils sont en train d'inventer un islam acceptable aux yeux du Département d'État américain, de l'Union Européenne ou des pays du Golf... » (Aymān al-Zawāhīrī, voir Labat 2013: 157).

« musulmans », c'est-à-dire comme étant prisonniers d'un concept réifié de l'islam qui domine les sociétés comme leurs membres et limite leur capacité d'agir. De telles conceptions essentialistes des sociétés musulmanes ignorent que les « musulmans », ou mieux, les Égyptiens, Iraniens et Tunisiens, qui sont musulmans, ont des compétences discursives et des compétences d'agir multiples (Baumann 1996). Les gens négocient en fait leur vie quotidienne dans ce monde comme hommes et femmes, vieux et jeunes, commerçants et paysans, professeurs et artisans : ils ne sont pas devenus muets du fait de l'islam, ou plutôt des islamistes.

Égyptiens, Tunisiens et Iraniens (musulmans) naviguent donc entre une pléthore d'options et d'orientations religieuses et politiques. En même temps, on n'est pas né musulman,[12] mais on devient musulman dans un processus complexe de socialisation. Cette identité musulmane est liée avec des inscriptions (conscientes ou inconscientes) internes et externes du soi, qui continuent d'être influencées et qui évoluent pendant toute la vie d'une personne.[13] Religion et piété forment ainsi seulement une partie – et souvent une partie secondaire – des inscriptions ou attributions du soi. Dans la mesure où ces inscriptions ou attributions reflètent un contexte familial, local, politique et historique spécifique, on ne peut pas concéder à Ahmed (2016) que l'islam d'un individu commence avec sa proclamation originale de la chahādah, « the shahādah bearing witness to the fact that the individual is affiliating his or her self with the historical act of God's revelation to His messenger » (Ahmed 2016: 344).[14]

L'islam « politique » et ses problèmes épistémiques

L'occupation coloniale des pays de la région aux XIXe et XXe siècles et le développement des régimes autoritaires dans la période postcoloniale (comme aussi l'échec des expériences socialistes dans la région) n'a pas seulement stimulé l'émergence de nouveaux milieux sociaux et de mouvements de reforme, mais a aussi insufflé le développement d'une palette de mouvements islamistes qui continuent de prospérer, malgré le pronostic d'Olivier Roy de « l'échec de l'islam politique » (Roy 1992). Ā cause de leur rejet radical des élites contemporaines musulmanes, présentées comme corrompues et occidentalisées, les mouvements islamistes ont assumé un caractère politique éminent.

---

12 C'est bien sûr une position « étique », non-religieuse. Les musulmans pieux diraient que tout le monde est né comme musulman, mais transformé après par les « circonstances culturelles » en chrétiens ou juifs.

13 Dans ce contexte, une autre question peut être posée : les familles organisent-elles encore l'éducation religieuse de leurs enfants au sein du foyer, et les processus individuels de socialisation religieuse se poursuivent-ils à travers les générations ? Danièle Hervieu-Léger (1992) a montré que la discontinuation de la socialisation religieuse dans les familles constituait une rupture majeure de la tradition religieuse et a joué un rôle central dans le processus de sécularisation de la France au XXe siècle (pour des processus similaires en Allemagne de l'Est, voir Wohlrab-Sahr et al. 2009).

14 Pour la multitude des concepts religieux et la question de savoir pourquoi les hommes sont croyants, voir Boyer (2001: 16ff).

Ces groupes islamistes représentent l'islam comme une idéologie politique et comme une symbiose de dīn wa-daula (« religion et État »), dans laquelle la religion (l'islam) assume l'autorité suprême. Selon eux, la politique islamique et les états islamiques doivent être basés sur les principes de la charīʿa ainsi que sur les éthiques islamiques. La loi islamique et les éthiques islamiques doivent être contrôlées par des institutions comme les Gardiens de la révolution en Iran et fondées sur le principe qurʾānique de « commander ce qui est propre et d'interdire ce qui est faux » (al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar) (voir Cook 2000). Ce principe est vu par les mouvements islamistes comme légitimant l'imposition de leur interprétation de ce qui est « propre » et de ce qui est « faux ».

Un élément majeur des discours islamistes et des politiques islamistes consiste en effet à souligner l'importance de la piété (publique) et à forcer les musulmans à agir et à vivre selon les normes islamistes de piété et leurs pratiques respectives. Le caractère totalitaire de ces mouvements islamistes est évident notamment dans le fait que ces groupes utilisent les médias sociaux (SMS, Twitter, etc.) pour envoyer l'appel à la prière à des citoyens individuels qui n'avaient pas l'habitude de prier dans la mosquée[15], d'où le terme de « piété publique » ou, peut-être mieux, de piété publique surveillée. Dans ce contexte, il est nécessaire de souligner que les mouvements islamistes sont toujours aussi des mouvements de contestation dirigés contre les autorités établies au sein des groupes sociales d'où ils émanent. Dans les cas des mouvements islamistes, il s'agit ainsi moins d'un rejet des chrétiens ou du monde occidental – même s'il existe – que d'un rejet des membres de ces mêmes sociétés musulmanes qui sont vus comme progressistes et à qui l'on reproche d'avoir abandonné leur foi pour suivre le modernisme et que l'on soupçonne de s'écarter du droit chemin, de « déserter », en tout cas de la perspective de ceux qui se considèrent comme les gardiens de la « vraie foi » : « La violence fondamentaliste est elle aussi une tentative de faire monter les enjeux, c'est-à-dire de décourager les déserteurs potentiels en démontrant que la défection leur coûtera très cher… » (Boyer 2001: 427).

Les mouvements et les activistes islamistes ne sont cependant pas la seule force sociale et politique qui essaye d'imposer un ordre moral spécifique. Au Sénégal, par exemple, les ordres soufis, en particulier la Murīdiyya et la Tijāniyya, ont joué un rôle comparable dans le passé. Par conséquent, la sphère publique sénégalaise est profondément influencée par la religion définie par les marabouts des confréries soufies. La (petite) groupe des Sénégalais, qui ne cultivent pas une religiosité particulaire, comme aussi les membres du mouvement islamiste sénégalais, la Jamāʿat ʿIbād al-Raḥmān,[16] ont donc souligné l'importance de la « tolérance sénégalaise » et de la « paix ». Cette accentuation de la tolérance et de la paix offre aux Sénégalais « séculaires » aussi bien qu'à ce mouvement islamiste l'opportunité de contrer les tentatives des confréries

[15] Jan-Peter Hartung, 14 Juillet 2016.

[16] Pour le développement de la Jamāʿat ʿIbād al-Raḥmān voir Loimeier (2001: 269ff) et Loimeier (2009). La Jamāʿat Ibād al-Raḥmān a vu, depuis son origine en 1978, un développement remarquable d'un mouvement islamiste envers un mouvement d'orientation salafi.

soufis d'imposer des concepts Tijān/Murīd d'un ordre moral (Ismael Moya, 7. Juillet 2017).

Mais même si beaucoup de musulmans partagent quelques opinions islamistes, ils n'acceptent pas automatiquement les positions politiques radicales des islamistes ou leurs concepts d'organisation sociale. Beaucoup de Tunisiens, d'Égyptiens ou d'Iraniens s'opposent à une interprétation purement politique de l'islam et soutiennent que leur religiosité (ou non-religiosité) comme leur manière de vivre et de pratiquer la religion ne constituent pas une affaire publique (voir van Bruinessen/Howell 2013). Beaucoup des Tunisiens, Égyptiens et Iraniens posent en fait la question : « Pour qui sommes-nous pieux ? Pour nous ou pour un public plus large ? », et ils maintiennent que ce qui est central pour eux, c'est leur piété individuelle et non les « règles » et les apparences extérieures de la religiosité (Hatice Akyün, Süddeutsche Zeitung, 11/12 juin 2016). Une telle position ne signifie cependant pas que les islamistes ne sont pas pieux ou religieux ou qu'ils font seulement semblant de l'être (même si c'est bien possible). De telles positions signifient seulement que les musulmans « non-islamistes » rejettent les prétentions des islamistes à contrôler leur religiosité (ou non-religiosité) individuelle et à se faire reconnaître comme les seuls musulmans réellement pieux. Les musulmans « non-islamistes » insistent donc en disant : « nous sommes pieux nous aussi, mais ce n'est pas à vous d'évaluer le degré de notre piété, son intensité et sa manière, ou de chercher à savoir si nous sommes pieux ou non ».

Les tentatives des islamistes de définir et de dominer les sphères publiques et privées et de participer au jeu politique ont cependant eu comme conséquence de leur faire partager le destin de toutes sortes d'acteurs politiques, c'est-à-dire de les corrompre par des manœuvres politiques et ainsi de leur faire perdre leur crédibilité. Olivier Roy a ainsi argumenté que :

> [...] de manière sans doute provocante, on peut dire que les véritables acteurs de la sécularisation (et peut-être aussi des processus de l'individualisation, RL) de l'islam aujourd'hui ne sont pas tant les musulmans « laïques », car ils sont en dehors de la reformulation du religieux, mais bien les islamistes et les fondamentalistes, parce qu'ils tentent de remédier à la coupure croissante entre culture et religion par une exacerbation de la religion, qui ne conduit qu'à la détacher un peu plus du politique et du culturel (Roy 2002: 19).

Un interlocuteur égyptien de Samuli Schielke a développé une idée similaire : en respect des positions critiques des penseurs musulmans « libres » envers des positions apparemment bien établies de la foi (musallamāt), B a mentionné : « They (i.e. the vast majority of Muslims) fear such different thinking about faith and religion (dīn) more than outright atheism. Atheism is something outside the framework and can be left on its own; different thinking is more dangerous » (Schielke 2019a: 13).

Parce que les islamistes insistent (trop) sur le caractère politique de l'islam et qu'ils se lient eux-mêmes à une interprétation spécifique de l'islam politique, ils se prennent eux-mêmes dans un piège épistémique : ils sont ainsi contraints de justifier constam-

ment leur interprétation spécifique de l'islam et sont confrontés au fait que celle-ci est influencée nécessairement par les contextes historiques changeants ; un développement que Roy a caractérisé comme la « banalisation des islamistes » (Roy 2002: 41) : « La survalorisation de l'État par les islamistes a eu pour effet de dévaluer la religion: … car qui dit action politique dit violence, compromis sinon compromission, retombée dans la pratique empirique du pouvoir, voire dans la corruption » (Roy 2002: 41).

L'emphase des islamistes sur la politique a eu deux conséquences majeures : d'abord, certains états (comme l'Égypte ou le Sénégal) ont essayé de développer et de réaliser leur propre politique d'islamisation pour affaiblir les arguments islamistes. Dans leurs efforts de développer de telles politiques étatiques d'islamisation, ces états sont tombés aussi (comme les islamistes) dans un piège épistémique parce qu'ils ont accepté, à un certain degré, une argumentation islamiste (ou religieuse), et donc de participer à un concours de légitimité avec les islamistes. Les efforts des états à gouverner et à réguler les affaires religieuses, souvent sous forme d'un ministère des affaires religieuses, n'a pas seulement mené à la « religionisation » de ces états (en intensités différentes), mais aussi à des réactions diverses des populations qui s'opposent à ces efforts étatiques d'imposer une certaine définition de la religion et de l'ordre moral de leur société. De plus, il y a aussi des islamistes qui ont commencé à rejeter l'instrumentalisation politique de l'islam et qui soulignent l'importance de la religiosité individuelle ; un processus caractérisé par Roy comme la « privatisation de la réislamisation » (Roy 2002: 48).

L'emphase sur la religiosité individuelle n'est donc pas seulement une caractéristique des musulmans et des groupes anti-islamistes mais aussi de certains mouvements d'orientation salafi (voir Loimeier 2016 : 35). Il est donc nécessaire de souligner que surtout les mouvements d'orientation salafi ne forment pas un bloc homogène : quelques-uns de ces groupes rejettent le rôle prioritaire de la politique (siyāsa) et insistent cependant sur le rôle prioritaire de l'éducation (tarbiya) et l'importance de la pureté de la religion. Quelques groupes d'orientation salafi rejettent même la religiosité organisée et soulignent l'importance de la piété individuelle.[17]

L'instrumentalisation de l'islam par des régimes comme l'Arabie-Saoudite, l'Iran ou le Soudan, comme par les Frères Musulmans en Égypte ou le Mouvement islamique du Soudan, dirigé par Ḥasan al-Turābī (décédé en 2016), comme aussi les efforts de ces régimes et mouvements islamistes de traduire des arguments doctrinaires en réalités sociales et politiques, ainsi que leurs tentatives d'imposer un contrôle sur les sphères publiques et privées, ont déclenché des débats vifs concernant par exemple les limites du principe de « commander ce qui est propre et d'interdire ce qui est faux ». Un élément important de ces débats a été l'insistance sur l'obligation pour les musulmans de respecter la sphère privée, c'est-à-dire de protéger la maison selon un commandement basé sur le Qurʾān (49:12; 2:189 et 24:27) et les traditions prophétiques (Cook 2000: 44 et 80f).

[17] Voir Loimeier (2016) pour l'Afrique sub-saharienne, Gauvain (2013) pour l'Égypte, Wiktorowicz (2002) pour la Jordanie.

Particulièrement au Soudan, les gens « confrontés à la menace imminente d'un islamisme ou al-Turabisme comme une religion imposée » (Gallab 2008: 139 et 149) ont commencé à réaffirmer leur identité religieuse en opposition aux concepts de religion du Mouvement islamique du pays depuis 1989. L'imposition d'une interprétation islamiste spécifique de la religion a en fait mobilisé tous les exclus de la vision islamiste, « thus, religion as a private activity presented a serious challenge to state-imposed religiosity and became a source of empowerment for those who stood in defiance of the regime » (Gallab 2008: 149). Le droit à une sphère privée a finalement été accepté même par Ḥasan al-Turābī dans un entretien avec al-ʿArabiyya le 10 avril 2006, c'est-à-dire sept ans après sa chute du pouvoir. Il défendait alors le droit des citoyens soudanais à une sphère privée en condamnant les tentatives de contrôle visant à savoir si les citoyens consommaient de l'alcool.[18]

Les débats sur la religiosité individuelle et le désir des radicaux d'imposer leurs propres concepts de piété reflètent ainsi la contestation civile contre les aspirations islamistes d'interprétation hégémonique qui a lieu dans les sociétés de la région. Avec ce constat, nous assumons que la sphère publique est, selon la définition de Hannah Arendt, une sphère caractérisée par la présence simultanée des « aspects et perspectives » vastement différents qui rivalisent pour une interprétation hégémonique de l'islam (Arendt 1960: 71ff) :

> Die Wirklichkeit des öffentlichen Raums (erwächst) aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner geben kann. Denn wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt, so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die Position zweier Gegenstände. (Arendt 1960: 71ff)

Sémantiques

Ces remarques introductoires sur le cadre historique et politique du présent programme de recherche viennent se joindre à une série des questions centrales : quelles sont les conséquences d'un tel mouvement d'opposition, et quelles sont les conséquences sociales et politiques des telles dynamiques religieuses ? Dans quelle mesure l'apparition de différentes formes de religiosité et de piété individuelle influence-t-elle

[18] Voir Salomon (2016) pour une évaluation récente des dynamiques politiques islamistes au Soudan. En vertu des manifestations civiques (avec la participation de beaucoup des femmes) depuis le 19 décembre 2018, l'armée Soudanaise a déposé le Président ʿUmar al-Bashīr le 6 avril 2019 et a accepté, le 27 avril 2019, de former un gouvernement transitoire qui prenait le pouvoir le 20 aout 2020 (Schmidinger 2020: 144ff). Ce développement fait preuve de la possibilité d'une résistance couronné de succès d'une société civile arabe contre un régime militaire d'orientation islamiste.

le développement social des pays dans la région ? Nous réitérons cependant une autre question centrale, qui est de savoir ce qui est vraiment important pour les gens dans leur vie. Nous avons commencé à y répondre en supposant que la problématique centrale était surtout comment se débrouiller au quotidien et vaincre les multiples problèmes de la vie quotidienne. Avant de présenter ces questions de manière plus large, il est nécessaire de discuter un problème sémantique qui se pose à tout projet de recherche, à savoir si et comment les termes employés sont traduisibles, et quel sens ils acquièrent dans les différentes langues de nos pays de recherche et leurs contextes sociaux et politiques spécifiques.

Dans le texte présent, c'est surtout le terme « piété » qui pose un problème de traduction. Est-ce qu'on traduit « pieux » en allemand par « gläubig » ou « fromm », et est-ce que le terme français combine les deux sens, c'est-à-dire « pieux » et « croyant » ? La traduction du français en arabe[19] ne semble pas poser de problème car « piété » correspond au terme arabe « taqwā », tandis que le terme « imān » correspondrait aux termes « foi » et « croyance ».

Une approche adéquate pour révéler le sens émique de ces termes serait de considérer la manière dans laquelle les gens eux-mêmes représentent leur piété et leur religiosité. La plupart des citoyens des pays de la région diraient probablement dans une conversation avec un étranger (non-musulman) qu'ils sont – en terme de religion – musulmans par foi (imān) ou par religion (dīn), alors qu'ils diraient probablement dans une conversation avec d'autres musulmans qu'il y a une différence entre « les bons musulmans » ou « musulmans de foi » (mu'minūn) et « les mauvais musulmans », qui ne pratiquent pas.[20] Le terme arabe « taqī » (pieux) est vu dans ce contexte comme un synonyme du terme « mutadayyin » (comme aussi tadayyun ; c'est-à-dire « croyant ») et dénote un trait particulier de leur foi, c'est-à-dire une piété particulaire et extraordinaire, qui inclue des actes conscients et persistants de la pratique religieuse, visibles publiquement, comme par exemple la « zabība » (le « raisin ») sur le front des musulmans particulièrement pieux. La « zabība » n'est cependant pas respecté à priori comme une caractéristique d'une piété particulière. La « zabība » est plutôt aussi souvent ridiculisé comme le signe d'une piété prétentieuse.

Ce débat sémantique ne doit pas être approfondi ici. Il est suffisant de voir des termes comme « pieux », « religieux », « croyant » (taqī, mutadayyin) et les termes correspondants comme « piété » (taqwā) et « foi » (imān – contrairement à dīn : « religion », voir en bas) comme des termes qui sont étroitement liés, décrivant « une disposition interne qui n'est pas définie par une autorité externe ».[21] Il est cependant important de considérer, lorsque l'on traite des termes religieux utilisés ici, qu'ils font

[19] L'arabe sert ici de référence linguistique pour les versions allemande, anglaise et française du texte, et même par rapport aux langues de nos pays de recherche comme le wolof, l'urdu ou le persan. La langue arabe est aussi une référence majeure pour ces langues, en particulier pour soutenir les débats autour de la religion.

[20] Certains musulmans ajouteraient ici probablement qu'il y a aussi des mouvements religieux, comme le mouvement d'Aḥmadiyya, qu'ils ne considèrent pas personnellement comme musulmans.

[21] Je remercie Jan-Peter Hartung pour cette définition.

partie d'un domaine théologique dominé par les savants religieux musulmans, les ʿulamāʾ. Pour parvenir à une discussion plus neutre sur les dynamiques de changements religieux, il convient donc, dans l'analyse du comportement des gens dans leur vie quotidienne, de penser à des termes davantage séculaires, qui sont liés au domaine des comportements éthiques (Monçef Ben ʿAbdeljalil, 13 mars 2018). Le problème est cependant qu'un comportement éthique n'est pas automatiquement un comportement religieux ou pieux, et vice versa : un comportement non-religieux n'est pas forcément un comportement non-éthique. Un comportement non-religieux peut être tout à fait éthique, au sens kantien du terme. Le sens concret d'un comportement éthique est en outre défini – comme aussi le sens des termes « religieux » ou « pieux » – par le contexte culturel et historique.

Indépendamment d'une telle approche pragmatique des termes comme « piété » et « foi » (taqwā et imān en arabe), ces termes doivent être distingués du terme « religion » (dīn) qui se réfère surtout aux aspects formels et externes de la religion. Nous savons qu'il y a une religion (dīn), c'est-à-dire l'islam, que les musulmans ont des conceptions religieuses spécifiques, et qu'ils suivent (ou ne suivent pas) des pratiques religieuses spécifiques (comme par exemple la prière, le jeûne, etc.), mais ces aspects extérieurs d'une identité religieuse ne révèlent pas beaucoup de la religiosité ou de la piété des gens. Cette différentiation est importante parce que le terme arabe taqī (« pieux ») implique, dans sa forme négative ghair taqī (« non-pieux ») que le sujet est malgré tout musulman, mais simplement pas quelqu'un de particulièrement pieux. Les formes négatives des termes mu'min, mutadayyin et dīnī (« croyant » et « religieux »), c'est-à-dire ghair mu'min, ghair mutadayyin et lā-dīnī (« pas-croyant » et « pas-religieux ») renvoient cependant à une disposition pour le moins neutre en ce qui concerne la religion, possiblement non-religieuse ou même anti-religieuse.

Sur la base de ces considérations, les termes « pieux » (taqī, mutadayyin) et « religieux » (dīnī) seront employés de manière flexible dans ce texte car leurs sens et leurs limites sémantiques ne sont pas vraiment clairs. De même, ces termes sont utilisés en débats émiques sur le fait religieux de manières divergentes et multiples dans nos différents pays de recherche. Ann Taves a donc proposé « to compare things that people consider religious with similar things that they do not » (Taves 2009: 1). Si nous acceptons cette idée, il est alors important de réaliser que ce que l'on considère comme « religieux » dépend du contexte régional, temporel et social. Dans le contexte socioculturel allemand par exemple, il est possible de dire de quelqu'un qui est membre d'une église ou d'une communauté religieuse est « religieux » de quelque manière que ce soit au sens institutionnel. Si cette personne est pieuse, c'est une autre question. Schielke a traduit donc le terme « piété » (taqwā, en arabe) comme la « quality of somebody who unites fear of God and trust in God and who has internalised His commands » (Schielke 2019a: 11). L'anthropologue belge Albert Piette arrive à une conclusion similaire dans son étude des origines de la croyance: « Croire, c'est faire un peu plus » (Piette 2013: 40). Nous pouvons définir la piété donc comme une forme particulière et profonde de la foi, caractérisant la piété non seulement comme une disposition interne (comme la foi) mais aussi comme une forme particulièrement fer-

vente de la pratique religieuse. Par suite de cette raison, les termes « pieux » et « religieux » vont être utilisés comme des couples dans le texte à suivre. Le terme « pieux » va designer des formes religieuses particulièrement intensives.

Le terme « religion » est en outre problématique parce qu'il a été développé dans le cadre des études européennes des religions. Le terme reflète ainsi des débats théologiques chrétiens, mais a été appliqué de manière peu critique dans des contextes non-européens depuis le XIX[e] siècle, stimulant ainsi des processus de « religionisation » de ces autres traditions (voir Masuzawa 2005).[22] Et tandis que nous considérons le terme « religion » comme très problématique dans les contextes non-européens (et non-chrétiens), il nous faut quand même insister sur le fait que les sociétés non-européennes connaissent elles aussi une vaste palette de rituels, de pratiques, de traditions et de textes qui traitent des aspects métaphysiques et transcendantaux de la vie, et qui peuvent être décrits comme formant un champ religieux ou un domaine religieux.[23] De tels domaines religieux peuvent s'imbriquer avec des traditions chrétiennes européennes, mais ils s'étendent plus souvent en dehors du domaine du christianisme européen et de ses conceptions de la religion : une mosquée n'est pas à priori une église : une mosquée est seulement un bâtiment, dans lequel les gens se rencontrent, dans lequel ils prient, dorment, enseignent, discutent, etc. et, ainsi, un bâtiment comme d'autres bâtiments, comme un hôtel (funduq), c'est-à-dire, un bâtiment qui n'a pas nécessairement de vocation religieuse. Le terme arabe pour « mosquée » (masjid, de la racine s-j-d, s'incliner devant quelque chose) renvoie quand même déjà à une fonction spécifique de la mosquée, qui est clairement religieuse et n'a rien à voir avec un hôtel, même si certains hôtels disposent de chambres réservées à la prière. De plus, les mosquées ne sont pas nécessairement plurifonctionnelles dans tous les pays de la région. En Tunisie, sous le Président Ben ʿAlī (1987–2011) par exemple, les mosquées étaient fermées sauf pendant les temps des prières.[24] Elles étaient donc clairement des espaces où la religion était localisée, où la religion « trouvait sa place » (en temps spécifiques). Il est donc possible d'observer un « champ » spécifique dans les pays de la région qui peut être décrit comme un champ religieux, même s'il faut toujours tenir compte du fait qu'un tel champ religieux est représenté par les gens sur place de manières différentes, selon les temps et contextes différents.

---

22 Voir Karamustafa (2019) pour une discussion du sens historique du terme « dīn ».

23 Voir Boyer (2001), James (1902/2014) et Riesebrodt (2007).

24 Après la révolution de 2011, cette limitation fut abolie. En conséquence, beaucoup de mosquées furent occupées par des islamistes radicaux. Par conséquent, l'ouverture limitée des mosquées a été remise en place, en 2014 (Ramzi Ben ʿAmara, 23 juillet 2019).

Peut-on mesurer la piété (et la non-piété) ?

Le présent programme de recherche ne veut pas poser la question pourquoi la religion existe à la base, ou pourquoi l'homme croit en une chose comme la religion. Pascal Boyer a développé nombre de thèses sur ces questions, qui sont fondées essentiellement dans la biologie et la psychologie évolutionniste, et basées essentiellement sur l'idée que le cerveau humain cherche toujours des explications pour tout ce qui est perçu ou apparemment perçu. Ces efforts d'explication ont mené vers le développement de conceptions du monde (spécifiques selon les cultures humaines), des ontologies qui essayent tout le temps d'intégrer, à travers des systèmes d'inférence, le nouveau et l'inconnu dans des systèmes de classification (ou catégories ontologiques) qui sont de nouveau spécifiques pour une culture (Boyer 2001: 31/138ff) et liées avec des assomptions spécifiques de probabilité et d'absurdité. Bien que le cerveau humain cherche à développer des explications plus ou moins plausibles, des choses, des événements et des processus se manifestent et deviennent clairement identifiables comme « violations », car inexpliqués et ne pouvant pas l'être par les ontologies existantes. C'est là que les « dieux » (les « religions ») entrent en scène. Ils représentent régulièrement des violations ontologiques, mais constituent en même temps des constructions sur-ontologiques : des violations ontologiques exigent donc des explications sur-ontologiques (Boyer 2001: 106). Cette approche n'explique cependant pas pourquoi certains hommes sont plus croyants que d'autres, et pourquoi d'autres ne sont pas croyants du tout. Un problème central du présent texte est donc de savoir ce qu'est la piété et la non-piété, la religiosité et non-religiosité, et s'il est possible ou non de les examiner et mesurer. Plusieurs approches méthodologiques sont possibles pour la clarification de cette question. Nous proposons ici d'observer d'abord, comme Ann Taves a proposé, toutes les formes quotidiennes de comportement et de communication[25] des populations, et de voir s'il est possible d'identifier d'une position étique des formes spécifiques d'un comportement religieux (ou non-religieux).

Pour approfondir cette analyse, nous pouvons identifier, dans une deuxième étape, des formes émiques d'auto-description et des identifications locales externes de piété/religiosité (et de non-piété/non-religiosité) dans le contexte local et temporel, ainsi que dans le milieu social respectif.[26] Concrètement, nous pouvons examiner quelles

---

[25] Comme, par exemple, les références conscientes à des termes et des imaginaires religieux, mais aussi les non-références conscientes à de telles références linguistiques religieuses. Souvent, des termes « religieuses » comme « inchā'allāh » ne sont cependant pas utilisés consciemment dans un sens religieux mais comme des conventions du parler quotidien.

[26] Des auto-descriptions peuvent être exprimées aussi sous forme de statistiques ; voir par exemple, la publication du « Pew Research Center » (2013) sur « The World's Muslims: Religion, Politics and Society » (voir bibliographie) qui est basé sur des interviews avec 38.000 personnes en 39 pays « musulmans » entre 2008 et 2012. Concernant les statistiques, on peut cependant se demander si des gouvernements nationaux et des organisations internationales et/ou privées s'interrogent sur la religion dans leurs enquêtes. Au Liban, par exemple, la dernière enquête qui visait l'affiliation religieuse fut menée en

pratiques ont été et sont encore considérées, dans un contexte spécifique local et historique, comme des signes d'une piété et/ou d'une religiosité particulière, et lesquelles ont été considérées comme ḥarām ou makrūh (détestable), ou simplement non-religieuses. En temps de crise et dans le contexte des mouvements de réforme (quelles que soient leurs formes), des pratiques acceptées et établies de piété et de religiosité comme la vénération des saints ou les pèlerinages locaux ont souvent été critiquées comme étant des « innovations non-islamiques » (bidaʿ) ou des « pratiques locales » (et probablement préislamiques) par les mouvements de réforme. Sur la base de ces critiques, souvent manifestées sous forme de textes, nous pouvons déduire quelles autres formes de piété et de religiosité ont été proposées comme nouvelle norme, et comment ces changements ont été justifiés.

La disparition des pratiques religieuses spécifiques, comme par exemple, les formes de vénération des saints, ne signifie pas nécessairement que la piété ou la religiosité disparaissent. Il peut s'agir simplement d'une remise en cause des pratiques et convictions religieuses établies, et de la formation de nouvelles formes de piété ou religiosité privées ou individuelles, un processus que l'on observe de manière paradigmatique dans l'Europe de la Reformation protestante au XVIe siècle (voir Loimeier 2005). Nous ne suggérons cependant pas ici que la région ait connu un recul du religieux durant les dernières années. Nous voulons plutôt suggérer que la vie religieuse a changé et que les nouvelles formes de religiosité (et de non-religiosité) qui se sont développées et sont encore négligées par la recherche (voir Schielke 2012). Il est bien possible qu'il y a déjà eu dans le passé des périodes comparables dans lesquelles le religieux avait une force sociale faible seulement, suivi par des périodes dans lesquelles le religieux a récupéré son influence social.

Troisièmement, dans ce contexte, nous pouvons nous demander s'il est possible d'observer, dans des formations historiques et sociales spécifiques, un déplacement des limites du religieux, comme par exemple, une croissante banalisation du sacré. Des processus de banalisation du sacré peuvent être observés de façon paradigmatique dans la manière dans laquelle certaines fêtes chrétiennes comme Noël ou la Pentecôte ont été transformées en Europe aux XXe et XXIe siècle. De tels processus se manifestent aussi dans la critique et la distanciation des formes spécifiques de vénération des saints musulmans et des rituels, comme ceux des cultes de reliques concernant la barbe ou les cheveux du Prophète. La question de ce qui constitue le sacré (muqaddas) n'a cependant pas été seulement posée par des islamistes, mais a constitué par exemple un aspect central des débats autour de la nouvelle constitution tunisienne en 2012 et 2013. Nous pouvons aussi nous demander si une éventuelle croissance ou un affaiblissement de la piété ou de la religiosité s'exprime aussi en termes physiques, et manifesterait par exemple dans le comportement des gens à l'égard des édifices religieux, des lieux de culte et/ou des objets sacrés. La question du déplacement des limites du religieux concerne aussi la façon dont on interprète et réinterprète les textes sacrés.

1932. Depuis, nous avons seulement des estimations regardant la religion. La question de la religiosité ou de la piété individuelle est encore une chose tout-à-fait différente.

Une quatrième piste de recherche est de voir s'il y a une cumulation temporelle et spatiale du comportement religieux (ou « non-religieux »), et de s'interroger sur la signification d'une telle cumulation. Quand une personne commence à devenir religieusement active selon des critères émiques, son activité peut être considérée comme la manifestation d'un certain dégrée de piété et de religiosité. Une mesure objective des degrés de piété (interne) internalisée s'avère cependant problématique s'il on prend en compte l'impact de la visibilité et de l'ostentation : les actes publiques pieux ne constituent pas une preuve de piété ou de religiosité quelconque. Devenir religieusement actif ne se résume pas seulement aux actes ostensibles de la prière, du jeûne ou du pèlerinage, mais aussi à des actes davantage dissimulés qui portent sur le bien-être et le bonheur des autres, comme par exemple le don des aumônes.[27] Ici, nous touchons encore une fois au thème du comportement éthique (voir plus haut). De plus, nous devons considérer que le don d'aumônes n'est pas considéré comme étant sans intérêt personnel dans certains contextes culturels, mais plutôt comme une possibilité de collecter des ḥasanāt (pour le concept des ḥasanāt, voir plus bas).[28] Nous sommes donc arrivés encore une fois au point déjà résumé par William James en 1902 : « Die Echtheit des Religiösen ist somit unlöslich verbunden mit der Frage, ob das andächtige Bewußtsein eine Täuschung ist oder nicht » (James 1902/2014: 458). Des actes publics pieux confirment cependant les normes et les idées de la piété et de la religiosité qui sont valides dans un contexte spécifique. Pour cette raison, il importe peu de savoir si une personne qui agit de manière pieuse l'est réellement ou se décrirait comme telle.[29] En agissant ostensiblement de manière pieuse et religieuse, cette personne peut jouir de la reconnaissance d'autrui en tant que personne pieuse/religieuse. Dans tous les cas de figure, nous proposons une approche de cumulation et de comparaison des facteurs temporels, spatiaux et sociaux pour mesurer l'intensité de la piété/religiosité (et de la non-piété/non-religiosité).

Les manifestations des religiosités (et des non-religiosités) individuelles

Religiosité individuelle (et non-religiosité individuelle), ainsi que les pratiques religieuses (et non-religieuses) correspondantes, peuvent bien sûr prendre des formes différentes : la religiosité individuelle peut par exemple être l'expression d'une « lassitude spitituelle »[30] (en anglais : « passion fatigue », en allemand : « Glaubensmü-

[27] Je remercie Ramzi Ben ʿAmara pour cette référence à William James.

[28] Le problème de cette forme d'aumône a été thématisé par Aminata Sow Fall dans son roman « La Grève des bàttu » (Dakar 1979).

[29] Le philosophe Ernst Tugendhat a souligné cependant que le « souci de soi (« Sorge um sich selbst ») et le désir de réaliser une vie en paix (« Seelenfrieden »), ce qui réfère au savoir de la temporalité du soi, peut constituer une grande force de motivation pour agir de manière respectueuse (Tugendhat 2003: 30f).

[30] Le terme de « fatigue spirituelle » (en anglais « compassion fatigue » ou « secondary traumatic stress », STS) a été créé dans la psycho-analyse pour décrire une condition « characterized by a gradual

digkeit »), mais aussi une forme de distanciation de la religion institutionnalisée et établie.[31] Elle peut même être une forme d'athéisme individuel.[32] En fait, les déclarations publiques ou semi-publiques d'athéisme ont augmenté récemment dans les pays arabes, particulièrement à travers les nouveaux médias sociaux.[33] Un exemple est la page Facebook « mulḥidūn mufakkirūn » (« penseurs athées ») créé en février 2015 et qui comptait déjà 110 000 likes en décembre 2016. Un autre exemple est la page Facebook « mulḥidūn rādikāliyyūn bi-la ḥudūd » (« athées radicaux sans frontières ») avec 20 000 participants en Tunisie (voir Hofheinz 2017: 288f).

Une enquête de la BBC en 2019 a aussi montré que le nombre de personnes se disant non-religieux a considérablement augmenté dans les pays arabes entre 2013 et 2018/2019, et particulièrement dans les pays du Maghreb : en Tunisie, leur proportion grandit d'environ 15% à plus de 30%, en Libye de moins de 10% à environ 25%, en Algérie de 7–8% à environ 15%, au Maroc d'environ 2–3% à environ 12–13%, et en Égypte d'environ 2–3% à environ 10%. Dans les pays du Machreq, les pourcentages sont restés à peu près les mêmes, sauf au Yémen, où le nombre de personnes se disant non-religieuses a diminué d'environ 12% à environ 5%. L'augmentation moyenne du nombre de personnes se disant non religieuses est cependant de 8% à 13%. Avec une proportion de 18%, l'augmentation la plus importante a eu lieu dans le groupe des personnes de moins de 30 ans.[34] Même si les résultats de l'enquête de la BBC (comme aussi de l'enquête du PEW centre de recherche déjà citée en haut) furent confirmés par deux grandes études tunisiennes,[35] un problème central de l'enquête de la BBC est qu'elle dif-

lessening of compassion over time ». Le terme est utilisé ici pour décrire un affaiblissement graduel de l'enthousiasme religieux (ou idéologique). Le terme a été utilisé pour la première fois en 1981 dans un document américain sur la politique d'immigration (voir https://en.wikipedia.org/wiki/compassion_fatigue).

[31] De telles formes de distanciation de la religion institutionnalisée et établie, de l'islam établi, des savants religieux établis et des écoles juridiques établies se manifestent dans l'accentuation des principes fondamentaux du Qur'ān, particulièrement dans l'accentuation du message fondamental (et inclusif) du Qur'ān, c'est-à-dire la miséricorde de Dieu (comme dans la sourate 21: 107, « wa-mā arsalnāka illā raḥmatan li-l-ʿālamīna », « Nous ne t'avons envoyé que par miséricorde pour les univers »). Ce « mouvement » a été connu dans les années passées sous les termes « qur'ānī » ou « raḥmānī ».

[32] Pour des expressions de « passion fatigue » et même d'athéisme en Iran comme résultat d'une « religion in overdose » voir Alavi (2005: 13ff). L'Office pour Migration et Refugiés de l'Allemagne Fédérale (BAMF) a rapporté qu'à peu près 20% des réfugiés originaires du Moyen-Orient qui sont venus en Allemagne depuis 2009 n'appartenaient à aucune communauté religieuse (BAMF 2009). Sur le thème de l'athéisme, des formes de non-religiosité, de déisme et d'agnosticisme dans les sociétés musulmanes de la région et particulièrement l'Égypte, voir Schielke (2012) et Nieuwkerk (2018b). Pour l'Iran voir Pauha/Aghaee (2018). En termes générales voir Coury (2018) et Nieuwkerk (2018a).

[33] Pour la scène des bloggers iraniens, une des plus grandes sur une échelle mondiale, voir Alavi (2005). Pour la « blogosphère » tunisienne et le rôle des nouveaux médias sociaux en Tunisie, voir Ben Jebara (2013), Melki (2013) et Chebbi (2013).

[34] BBC: « The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion? », 24.6.2019, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377.

[35] L'enquête du PEW centre de recherche fut évalué par un team de chercheurs Tunisiens et publié par ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ, ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḥasan et Muḥammad Ǧuwīlī sous le titre « Taqrīr al-ḥāla

férencie seulement entre une prise de position religieuse et une prise de position non-religieuse. D'autres enquêtes sont plus détaillées et différencient entre plusieurs prises de position comme, pour exemple, « Muslim », « Muslim bi-l-thaqāfa fa-ḥasab » (musulman culturel « et c'est tout »), « Sunni », « Chīʿī », « Ibāḍī », « Salafi » et « autre », comme aussi les catégories « chadīd al-tadayyin » (très religieux), « mutadayyin » (religieux), « ḍaʿif al-dīn » (faible religiosité), « mutachakak » (sceptique), « mu'min bi-llāhi wa-ghair muʿtarif bi-l-adyān » (déiste, sans orientation confessionnelle), « ghair mu'min »/« ghair mutadayyin » (sans religion/foi) et « mulḥid » (athée) (voir Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12 et ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ 2015: 17).

Dans nombre de pays de la région, nous observons en effet, depuis les années 1990, l'émergence des modes de « fatigue spirituelle » : en Égypte, plus de 85% des jeunes regardent la télévision, mais seulement 6% d'entre eux suivent des programmes religieux. De même, seulement 8% des Égyptiens qui lisent s'intéressent à la littérature religieuse. 80% des jeunes Égyptiens sont indifférents aux savants religieux ou opposent même les ʿulamā'. 86% des étudiants ne pratiquent pas la prière quotidienne (Bayat 2013: 116). Des chiffres comparables peuvent être cités pour d'autres pays arabes : selon les classes socio-économiques, entre 47% et 65% des jeunes de Rabat au Maroc ont par exemple indiqué qu'ils n'allaient plus à la mosquée, et 9 à17% des jeunes (selon le statut social) pensent que l'islam doit avoir une place moins importante dans la vie quotidienne. Seulement 4% des jeunes étaient intéressés par des mouvements religieux, alors que 66% étaient intéressés par les clubs de football et 64% aux groupes de musique (Gertel 2014b: 167ff). En 2012, le centre de recherche de la police religieuse saoudienne révélait que 50% des jeunes saoudiens cultivaient des « pratiques interdites ou répréhensibles » comme par exemple porter des colliers et des bracelets, ou des habits qui enfreignent les règles de la police religieuse (Ménoret 2016 : 179).

L'Iran connaît une dissociation comparable de la religion publique depuis les années 1980, un développement qui a été caractérisé par des érudits religieux tels l'Ayatollah Montazeri comme une « épidémie de l'abandon de la religion » (din-gorizi) (Khosravi 2008: 126) : Les Iraniens ont diminué le versement des taxes religieuses, ils ont réduit leurs pèlerinages et leurs visites aux sanctuaires des saints, ils ont réduit leurs visites aux mosquées ou ont même complètement arrêté d'y aller. Une enquête de 1995 a montré que 81% des étudiants de l'université de Téhéran se désintéressent de la religion, et une autre enquête de 2004 a montré que 46% des étudiants allaient rarement ou jamais à la mosquée, pendant que 61% se référaient à des artistes, acteurs et sportifs comme modèles. En comparaison, les politiciens iraniens recevaient un soutien de 17% seulement (Khosravi 2008: 126).

al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr » (Tunis 2015). L'autre enquête est un compendium de quatre volumes sur le développement de la religion en Tunisie qui fut publié par Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar et Nādir al-Ḥamāmī sous le titre « al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 » (Beirut et Tunis 2018). Cette deuxième enquête était basée sur un semple de 1.800 ménages en Tunisie (pour une évaluation de ces deux études voir Loimeier 2022).

En outre, nous avons pu observer en Iran et dans d'autres pays de la région comme la Tunisie l'expansion des modes et coutumes occidentales (c'est-à-dire « non-islamiques ») comme la célébration de la Saint-Valentin, la fête des amoureux, ce qui témoigne d'une résistance contre ce qui est considéré et souvent imposé comme « islam officiel » (Alavi 2005: 19 ; Nsibi 2013).[36] Tunis a ainsi vu, le 11 juin 2017, une manifestation pour le droit de manger et de boire pendant le mois du Ramadan, et au Maroc, le « Mouvement alternatif pour les libertés individuelles » a organisé un pique-nique publique en 2009 pour protester contre l'article 222 de la loi pénale marocaine qui prévoit six mois d'emprisonnement pour une violation publique du jeûne (par un musulman) pendant le mois du Ramadan (voir Mohsen-Finan et Vermeren 2018: 176ff).

En Turquie, le nombre de personnes qui pratiquent le jeûne individuel pendant le mois du Ramadan et le nombre de femmes portant le ḥijāb ou le voile a récemment diminué. Parallèlement, beaucoup de femmes portant le voile préfèrent le voile « Gucci » qui est très à la mode et qui n'a pas de connotation religieuse. Généralement, on peut observer que les identités de groupe en Turquie (comme sunni-ḥanafī, Turque, Kurde, ʿAlevi, etc.) sont en train de s'estomper dans les grandes agglomérations urbaines et au sein des classes moyennes, et que les décisions individuelles en ce qui concerne la religion, la politique et la vie quotidienne prennent de plus en plus d'importance, un développement qui est marqué par une diminution de la proéminence des symboles religieux dans la vie quotidienne (Raoul Motika, 12 juillet 2019).

Un signe inquiétant de frustration accompagnant le développement social, religieux et politique dans beaucoup de pays de la région est l'expansion des différentes formes d'addiction (drogues, alcool, etc.), ce qui manifeste le désir de fuir les tristes réalités de la vie quotidienne sous des régimes politiques et religieux incapables dans le passé de garantir l'emploi nécessaire et de créer de l'espoir pour un nombre croissant des jeunes (Alavi 2005: 149ff). Dans ce contexte, nous pouvons ajouter que des Iraniens (pour la plupart jeunes) ont commencé à partir en voyage (souvent courts) en Arménie et en Géorgie ces dernières années pour profiter des bars, des fêtes, de l'alcool et de la liberté de mouvement et de parole, et de passer ainsi des « vacances de la religion » (Süddeutsche Zeitung, 2 Juin 2018; Katja Föllmer, 18 Mai 2018).[37] Des observations similaires peuvent être faites par rapport aux touristes saoudiens au Liban et au Bahreïn (mes propres observations, 21 Janvier 2001). Une autre forme de rébellion contre les réalités sociales (et politiques/religieuses) ainsi qu'une forme de fuite de la

[36] Un autre exemple est la prolifération de la fête de Noël dans les pays de la région, un développement qui fut caractérisé par le sociologue Égyptien ʿAmro ʿAli comme formant part d'un processus de mondialisation au-delà un message religieux spécifique. Selon ʿAmro ʿAli, la prolifération de la fête de Noël est liée plutôt avec des modes nouvelles de consomption et le désir de participer dans un style de vie occidentale (Süddeutsche Zeitung, 21 décembre 2019).

[37] Une autre forme de distanciation des traditions religieuses établies est la conversion au christianisme ou – en Iran – au zoroastrisme, un développement qu'on peut particulièrement observer dans la diaspora européenne (Jocelyne Dakhlia, 19 Mai 2019).

vie quotidienne étaient les courses illégales en voiture (« Rodéos », tafḥīṭ) organisés par les jeunes hommes de la capitale saoudienne Riyāḍ (Ménoret 2016: 9ff).[38]

Il est cependant important de souligner que la religiosité et la piété font partie du quotidien au-delà des orientations politiques et religieuses, et qu'elles ne constituent pas une sphère de vie séparée. Parce que la religion est pratiquée souvent en privé (en famille, par exemple), un comportement respectif n'est pas vraiment visible en public. Nous ne pouvons donc pas dire aisément qui est pieux et qui est non-pieux. Ce problème est renforcé par le fait que la religion ne forme plus, dans beaucoup des contextes, une référence dominante dans la vie quotidienne des gens.[39] La religion a apparemment disparu, mais des traces du divin peuvent quand même être identifiées encore dans la sphère de vie quotidienne des gens : La religion tend à se dissoudre dans la vie quotidienne des gens comme un sucre dans une tasse de thé : on ne peut plus voir le sucre, mais quand on boit le thé, on peut sentir son goût, on détecte sa présence (Khaoula Matri, 28 Mars 2019) – un exemple qui illustre le concept de la « religion implicite » d'Edward Bailey (Bailey 1998). La religion n'a donc pas disparu, mais a changée d'apparence. La transformation et même l'effondrement du religieux dans les pratiques quotidiennes des gens peuvent être démontrées clairement quand on considère la transformation des grandes fêtes islamiques, et surtout la manière dont les fêtes du Ramadan ont été transformées par des pratiques « mondialisés » de consommation (Khaoula Matri, 28 Mars 2019).

Il existe malgré tout des indices indiquant un mode de vie quotidien et individuel religieux ou non-religieux, et nous pouvons tenter de les déchiffrer. L'absence de symboles religieux dans les foyers, sous forme de calligraphies religieuses par exemple, peut ainsi indiquer un style de vie non-religieux. La présence de tels symboles dans les foyers, au contraire, ne peut pas être la preuve d'un style de vie religieux : de tels symboles peuvent être présents dans le foyer par respect de la famille, du partenaire, des amis ou des visiteurs. Leur présence peut aussi s'expliquer par le simple fait qu'on ne veut pas montrer ouvertement qu'on est non-religieux, ou quelle orientation religieuse on cultive (comme par exemple une orientation religieuse minoritaire). Dans un tel cas, les apparences religieuses sont conservées, et les gens pratiquent la « taqiyya » (dissimulation des opinions propres d'une personne) : cela implique aussi qu'une apparence extérieure (ẓāhir) de religiosité ne correspond pas automatiquement à une disposition de réelle piété intérieure (bāṭin). Il est nécessaire ici de rappeler que de tels symboles de piété (et de non-piété) sont utilisés de différentes manières et avec différentes intensités selon les localités et le sexe. Quand on examine les différentes manières dont les hommes et les femmes utilisent ces symboles et ces signes de piété (et

---

[38] Des pays comme l'Égypte qui étaient confrontés à des mouvements islamistes ont aussi vu, par ailleurs, l'émergence d'un mysticisme bourgeois et d'un nouveau soufisme qui n'est plus lié aux ordres mystiques ou aux cheikhs soufis mais à des nouveaux modes de spiritualité individuelle (voir van Bruinessen/Howell 2013 et Haenni/Voix 2013).

[39] Pour une discussion du terme « quotidien » voir Bayat (2013), de Certeau (1984/2011), Debevec (2012), Fadil/Fernando (2015), Lambek (2010), Lefebvre (2014), Loimeier (2020), Schielke/Debevec (2012) et Schielke (2010 et 2015).

de non-piété), on peut en découvrir donc tout un registre (Schielke 2010: 11), qui est cité et employé selon la situation, c'est-à-dire suivant les spécificités d'un contexte particulier. Le terme « registre » n'implique pas seulement qu'il est possible de « jouer » avec les signes et symboles, mais il renvoie aussi à la notion d'acoustique, c'est-à-dire qu'il indique que les signes et symboles n'ont pas seulement une dimension visuelle mais aussi acoustique.

Cet argument est aussi valide pour les athées et les personnes d'une moindre religiosité : ils peuvent (encore) visiter les mosquées parce qu'ils ne veulent pas choquer des parents ou la communauté locale ou être même connu comme des personnes non-religieux (voir Nieuwkerk 2018a). Leur visite des mosquées donc ne reflète vraiment pas leur propre religiosité ou non-religiosité. Cependant, entre amis et dans des cercles privés, les gens peuvent avouer qu'ils sont non-religieux ou même athée. Avec le temps et dans le contexte des discussions entre amis, dans des cercles littéraires, dans des clubs et dans les médias nouveaux, la reconnaissance peut naitre et accroitre cependant, que d'autres personnes non-religieux existent bien dans une multitude des réseaux locaux. Ā ce moment là, l'entrée dans la sphère publique en guise des associations registrées, des publications (de caractère différent) et des manifestations publiques n'est plus loin. Ce cours des choses était très clair en Tunisie et en Égypte après la révolution en 2011 (voir Castells 2015: 9ff et Loimeier 2022).

Habitus et modes de vie

En mettant en avant le caractère individuel de leur piété/religiosité et non-piété/non-religiosité, Tunisiens, Égyptiens ou Iraniens rejettent le dogmatisme des mouvements islamistes et refusent d'accepter les prétentions islamistes à une interprétation hégémonique de la religion et leurs tentatives de réguler la religiosité des citoyens. Plus spécifiquement, ils refusent de se soumettre à un comportement, un habitus[40] spécifique suggéré ou même imposé par les islamistes, les régimes islamistes ou islamisants, qui définissent, par exemple, la bonne façon de se vêtir et de porter le ḥijāb. Les débats sur le contrôle des sphères publiques (et privées), comme aussi l'opposition contre les tentatives des islamistes d'imposer leurs propres idées de la piété musulmane, se reflètent en fait dans les formes diverses de l'habitus (et de mode de vie) de la sphère publique des pays de la région. Ces différentes formes d'habitus peuvent être vues comme des affirmations identitaires. Les mouvements islamistes cultivent des signes et des symboles

[40] Pour le concept d'« habitus » voir Bourdieu (1982: 277ff) et Göle (2004: 22ff). « Habitus » est vu ici comme un complexe des formes internalisées d'actions et de comportements qui sont spécifiques pour certains groupes sociaux. Le concept d'habitus réfère ainsi non seulement à des postures spécifiques mais aussi à des codes vestimentaires spécifiques, à des codes de langages spécifiques et à des styles de vie particuliers, pouvant être influencés par des considérations politiques et religieuses/idéologiques tout comme par la mode, les contraintes économiques, des conventions sociales et le comportement d'un groupe de personnes homogène.

de distinction visibles[41] comme le ḥijāb ou le niqāb[42] (et les gants) pour les femmes, un code vestimentaire nommé libs charʿī (c'est-à-dire « vêtement charīʿatique »), ou un habitus qui implique le refus de serrer les mains d'un homme en dehors de la famille (Deeb 2006: 111).[43]

En Iran, l'observance du ḥijāb est devenue obligatoire après la révolution et les lois respectives furent modifiées régulièrement. Les règles du Centre Juridique du Martyr Godousi de 1997 proposaient, par exemple, des condamnations de trois mois jusqu'à un an de prison ou des amendes et jusqu'à 74 coups de fouet pour avoir porté des « stylish outfits, such as suits or a skirt without a long overcoat on top ». Ces régulations interdisaient aussi les « mini or short-sleeved overcoats » et le port de « depraved, ostentatious or sparkly objects on hats, necklaces, earrings, belts, bracelets, glasses, headbands, rings, neck scarfs and ties » (Alavi 2005: 25). En Tunisie, de l'autre côté, le port du ḥijāb en institutions publiques était interdit par deux décrets (108/1981 et 102/1986) et le port publique du ḥijāb fut décriminalisé seulement après la révolution en 2011. Depuis ce temps-là, la Tunisie n'a pas seulement vue une croissance remarquable du nombre de formes différentes du ḥijāb dans la sphère publique, mais aussi une certaine banalisation du ḥijāb, qui a perdu souvent (mais pas complètement) sa connotation politique et religieuse (Matri 2015: 196).

Cependant, se vêtir en ḥijāb n'est pas nécessairement une marque d'orientation religieuse ou même d'une affiliation à un mouvement islamiste. Ben Zakour (2013), Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Fernea (2002), Ghribi (2013), Herrera (2000), Mahmood (2005), Matri (2013 et 2015), Nieuwkerk (2021) et Starrett (1998) ont montré que les femmes qui adoptent des versions différentes du ḥijāb le font pour des raisons multiples, comme par exemple pour des raisons économiques, comme protection contre le harcèlement sexuel, pour être laissées en paix, pour suivre une mode ou encore pour signaler être une femme «honorable » (et en conséquence, « mariable »). Le ḥijāb d'une femme (et même le niqāb) ne révèle donc rien ou presque rien sur sa piété ou religiosité (ou sur sa non-religiosité) réelle. Ceci ne veut pas dire cependant que le ḥijāb ou le niqāb n'ont aucune signification religieuse. C'est toujours le contexte

---

[41] Pour les différents niveaux et formes de distanciation qui sont importants pour les musulmans islamistes, voir Loimeier (2016, chapitre 2). Hormis la « distinction doctrinaire » (en guise des textes, des sermons, etc.), j'ai identifié un répertoire de « distanciation symbolique » (en guise de codes vestimentaire, linguistique, etc.), de « ségrégation sociale » (de la famille, de la communauté, se manifestant, par exemple, dans le refus de prier dans une mosquée « non-islamiste ») et, finalement, de séparation spatiale qui s'exprime, par exemple, dans un mouvement physique envers un endroit qui est clairement séparé des logements des autres musulmans.

[42] Dans son texte « ḥijāb al-mar'a al-muslima », Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī a rejeté le niqāb en disant que « cela n'était pas une pratique au temps du Prophète ». Ses partisans ont aussi rejeté le ʿiqāl, c'est-à-dire le cordon qui stabilise le fanchon, la ghuṭra ou kufiyya. Les partisans d'al-Albānī ont aussi commencé à porter leurs cheveux d'une manière longue, comme le Prophète, et à se raser (Lacroix 2009: 72).

[43] Pour la question du serrement des mains (ou du non-serrement des mains) comme pour la question du jeûne et du non-jeûne, voir Fadil (2009).

local et politique qui définit le ḥijāb et le niqāb comme indices d'une orientation religieuse et comme signes d'une religiosité spécifique.[44]

> D'autres signes plus distinctifs d'un habitus islamiste sont la réclusion complète de la femme et la conviction que la voix d'une femme fait partie de sa ʿawrah (sa sphère intime), et doit en conséquence être cachée comme son corps.[45] Cette idée est basée sur la supposition que la voix d'une femme « peut annuler un acte de dévotion parce qu'elle est capable de provoquer les sentiments sexuels d'un homme » (Mahmood 2005: 65). Cette position a été critiquée par Yūsuf al-Qaraḍāwī sur la base du Qurʾān 33:32 (fa-lā takhḍaʿna bi-l-qawlī: « ...et ne sois pas soumise quand tu parles »).[46]

Les hommes dans les mouvements islamistes adoptent eux aussi une manière spécifique de se vêtir : ils cultivent la barbe et une certaine sorte de coiffure. Certains ne déposent pas leurs chaussures quand ils entrent dans une mosquée pour la prière, une pratique qui a beaucoup fait débat entre les musulmans (voir Meijer 2009: 16 et Lacroix 2009: 72).[47] Porter des pantalons raccourcis est un autre symbole vestimentaire islamiste typique, connu sous le nom d'isbāl (de la racine arabe du mot, s-b-l, c'est-à-dire, baisser, porter ses vêtements en dessous des fesses, trainer les vêtements).

> La pratique d'isbāl est basé sur une série des aḥadīth comme un ḥadīth transmis par al-Nawāwī dans son charḥ (commentaire) du Ṣaḥīḥ Muslim : « wa-innahu la yajūz isbāluhu taḥt al-kaʿbayn » (« [...] il n'est pas permissible de laisser trainer les vêtements en dessous des chevilles ») qui est basé sur une interprétation du Qurʾān 17:37: « And walk not upon the earth with conceit and arrogance ». En même temps un autre ḥadīth transmis par al-Bukhārī dit: « Allah will not look, on the day of resurrection, at the person who drags his garment (behind him) out of conceit » (voir Scharrer 2013: 113; voir aussi les débats internet sur la question de isbāl).

Tous ces codes contribuent à la visibilité des musulmans islamistes. Le fait que les islamistes créent des symboles de distanciation sur plusieurs niveaux (dont le langage) a créé un habitus qui signale la différence.

---

[44] L'habitus islamiste et oppositionnel comme une multitude d'autres formes d'habitus sont représentés dans les médias: à la télévision (sit-coms), dans la publicité (burkini...) comme dans les magazines de mode.

[45] Pour le concept de l'ʿawrah voir, par exemple, Ben Smail (2012) et Matri (2015).

[46] Pour une discussion de la question de l'ʿawrah en Arabie Saoudite voir Makboul (2017: 321).

[47] Le fait de garder les chaussures quand on entre dans une mosquée fut défendu d'une manière éminente par Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dans son texte « ṣifāt ṣalāt al-nabī » (les attributs de la prière du Prophète) (voir Lacroix 2009: 63ff). Regardant le développement historique de la pratique de se déchausser quand on entre dans une mosquée, voir Lecker 1995).

En dehors de cet habitus islamiste, il existe une vaste palette de modes vestimentaires, de langages et de comportements qui ne sont pas vus comme automatiquement oppositionnels ou non-religieux par rapport à l'habitus islamiste. Ces autres formes d'habitus représentent la mode, le langage, les pratiques de vie quotidienne et des codes/normes[48] de comportement qui ne sont pas a priori connotés en termes religieux. De tels codes et modes s'expliquent, par exemple, par des contraintes économiques et politiques. Les expressions de ces formes et modes de vie quotidienne, ordinaire, banale même, constituent un point focal pour la recherche dans la mesure où elles divergent des « normes » islamistes simplement parce qu'elles sont quotidiennes et refusent ainsi de se conformer à un code islamiste. Cependant, le « quotidien » ne signifie pas automatiquement « opposition » à, par exemple, l'état ou un mouvement islamiste. « Quotidien » n'est pas, non plus, seulement « tactique » ou « stratégique » (de Certeau 1984/2011). Par conséquent, il s'agit d'éviter une opposition binaire entre un « islam quotidien » d'un côté et un « islam propre » (ou « islamiste ») de l'autre. Les islamistes vivent eux aussi une vie quotidienne, marquée par des routines ordinaires.

Dehors de ces formes de vie quotidiennes qui ne sont pas connotées en termes religieuses, existe aussi un habitus (et un registre de symboles et de signes) qui rejette consciemment l'habitus islamiste, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement perçu dans les pays de la région comme un habitus anti-islamiste distinct, mais il est aussi représenté comme tel. Parce que cet habitus oppositionnel est anti-islamiste de manière consciente, il est connoté dans un sens idéologique (en allemand « weltanschaulich ») comme « l'autre » de l'habitus islamiste, en particulier quand nous acceptons l'idée de Nilüfer Göle que la sphère publique est une sphère d'affirmations identitaires (Göle 2016: 64).[49] En opposition à l'habitus islamiste, des Tunisiens, des Iraniens ou des Égyptiens ont développé en effet un habitus oppositionnel distinct et un style de vie respectif qui impliquent le refus de porter le ḥijāb, ou le refus de le porter « de la bonne façon », ou au contraire le désir de le porter de manière non-conventionnelle, ce qui est nommé « bad hejabi » en Iran et « ḥijāb sexy » en Algérie (Bayat 2013: 18; Khosravi 2008: 45 ; Ouaissa 2014: 125).[50]

[48] « Normes » sont vues normalement comme les lois et les conventions de comportement acceptés (dans une période donnée) par une majorité de la population et définies par une constitution, une juridiction et/ou un groupe d'experts religieux. Les mouvements islamistes essaient de définir et d'imposer leurs propres normes.

[49] Cet habitus oppositionnel fut exprimé clairement dans le contexte d'une démonstration anti-islamiste en Tunisie le 8 janvier 2017 contre l'expulsion par l'Allemagne des islamistes tunisiens. Pendant que les participants masculins (souvent non-barbus) étaient habillés à la mode occidentale (jeans, veste en cuir), les participantes féminines étaient caractérisées par leurs vêtements à la mode occidentale et le fait que beaucoup d'entre elles s'étaient éclairci les cheveux et portaient du maquillage. Des pancartes exprimaient leur soutien pour la liberté et la société civile et séculaire, et quelques-uns montraient une photo du Président Syrien, Bachir al-Assad, présenté comme défenseur d'une société arabe séculaire (voir ARTE Journal, 8.1.2017, et ARD-Tagesschau, 8.1.2017, reportage par Stefan Schaaf, « Protest gegen Rückkehr von Dschihadisten », https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-17791.html, 4:58 à 6:40).

[50] Un développement récent sur ce sujet peut être observé en Iran, ou les femmes ont commencé à

Un habitus oppositionnel peut s'exprimer par des couleurs vives, des vêtements à la mode, l'étalage des bijoux, un vêtement transparent, un rire « trop bruyant » en public, une façon de marcher sensuelle, de se raser la barbe et d'adopter des vêtements occidentaux comme jeans et costumes, etc.,[51] ou même de se faire tatouer,[52] ou ils peuvent aussi cultiver un type spécifique de langage quotidien qui néglige de manière consciente les termes à connotation religieuse.[53] Finalement, des gens peuvent montrer qu'ils ne se conforment pas vraiment aux idées islamistes de piété. Ils peuvent prétendre être pieux mais ne l'être qu'en apparence (Deeb 2006: 221) ;[54] Les jeunes, en particulier, ont appris à « jouer le jeu » dans des contextes contrôlés par les islamistes ou par des institutions qui contrôlent l'ordre public et qui essayent d'imposer un ordre morale islamique.[55]

> Une autre marque d'un habitus oppositionnel (et une marque d'un autre style de vie) sont les animaux domestiques, particulièrement les chiens, dont le nombre a augmenté dans des centres métropolitains comme Le Caire (al-Sayyed, 13 juin 2015), Istanbul (Raoul Motika, 12 juillet 2019), Tunis (mes propres observations en 2017, 2018, 2019 et 2022),[56] Téhéran (Katja Föllmer, 3 décembre 2015; Khosravi 2008: 84) ou Beyrouth (Johanna Kühn, 2 juin 2017).[57]

abandonner leur ḥijāb en public et à annoncer même ces actions divergentes sur YouTube (voir Föllmer 2021: 87ff).

51 Voir Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Herrera (2000), Khosravi (2008: 69ff, 153) et Matri (2015).

52 Les tatouages semblent se répandre assez vite dans la région, particulièrement entre jeunes hommes, et sont vus comme une autre forme de protestation et de résistance contre les règles d'un comportement islamique propre.

53 La sphère de la langue est d'une importance centrale pour l'analyse des processus de changement social. Schielke a souligné que les processus de la sécularisation (voir ci-dessous) peuvent en effet être exprimés en termes linguistiques, c'est-à-dire dans la « creation of autonomous fields and forms of language that relegate religion to the position of a separate field » (Schielke 2019a: 14).

54 Dans la société wolof au Sénégal nous trouvons, pour exemple, le concept du « rafetal » que renvoie à une tradition d'embellissement des choses : seules les choses belles sont aussi des choses bonnes (Ismael Moya, 14 juillet 2018).

55 Un des partenaires locaux en conversation de Shahram Khosravi caractérisait la situation en Iran par les mots suivants: « Before the revolution, we prayed at home and drank liquor outdoors. Now we pray outdoors and drink at home » (Khosravi 2008: 124).

56 En, Tunisie j'ai pu constater une augmentation remarquable du nombre de chiens entre 2017 et 2022. Alors que j'avais vu en 2017 seulement une petite nombre des chiens, surtout des chiens de combat, dans la sphère publique urbaine de Tunis (en dehors des quelques bandes de chiens semi-sauvages dans le parc du Belvédère), j'ai pu observer en 2018 déjà une variation plus grande des races des chiens. En 2019, il était évident que la pratique de promener ses chiens (surtout par de filles et par des jeunes femmes) était bien établie. En 2019, la municipalité de Tunis renonçait aussi à capturer les chiens égarés dans la nuit et à les abattre (Khaoula Matri, 26 mars 2019). De plus, la thématique des chiens a été abordée dans les journaux tunisiens comme dans la littérature académique dans le contexte plus large de relations de l'homme avec les animaux (Kerrou 2018: 159). La nombre croissante des animaux domestiques, particulièrement des chiens, a mené à une initiative du parlement Iranien de punir le maintien des animaux domestiques (Göttinger Tageblatt, 18 Novembre 2021).

57 Les animaux domestiques, particulièrement les chiens, violent un ḥadīth bien connu, « The angels

> L'acquisition et la possession de chien peut donc être considérée comme une autre prise de position contre les efforts des islamistes d'imposer une pureté rituelle à tous les musulmans.[58]

Des manifestations d'un habitus différent peuvent être identifiées aussi dans une vaste palette d'activités de loisir, en particulier dans l'engagement des femmes dans des activités sportives qui ont pendant longtemps été considérées comme étant le privilège des hommes issus des milieux sociaux aisés : nous parlons ici d'activités comme se baigner à la plage, faire du cyclisme ou encore de la randonnée. D'autres aspects d'un style de vie différent et individuel se manifestent dans la culture des jeunes urbains au Caire, à Tunis, à Beyrouth, à Téhéran et à Lahore, comme par exemple les fêtes privées où les jeunes hommes et femmes se mélangent, écoutent de la musique hard-rock, heavy metal ou rap, consomment de l'alcool et se présentent avec des symboles de consommation culturelle occidentale (Gertel/Ouaissa/Ganseforth 2014: 18f; Khosravi 2008: 57).[59] Des centres métropolitains comme Téhéran, Beyrouth, Le Caire, Lahore ou Tunis ont vu de fait l'émergence d'une série de sous-cultures nouvelles, comme les groupes death-metal qui sont souvent qualifiés (quoique de manière abusive) de satanistes (Bejaoui 2013) ; ou de nouvelles formes de soufisme appelées « soufisme chic » à Téhéran (Bayat 2013: 124 ; Khosravi 2008: 165). Les jeunes Iraniens ont aussi commencé à cultiver des traditions religieuses préislamiques comme le zoroastrisme (Khosravi 2008: 167) pendant que les parents, en violation consciente des régulations, ont commencé à donner à leurs enfants des noms non-islamiques comme « Darius » ou « Roxana » (Alavi 2005: 133). Au Liban, on a vu aussi, ces dernières années, le développement d'un mouvement de jeunes gens séculaires, « laïque pride », qui protestait contre le « confessionnalisme » libanais, c'est-à-dire la prépondérance du religieux dans toutes les questions sociales et politiques (Sengebusch 2014: 289ff).

Il est important de noter ici que ces formes d'un habitus anti-islamiste ne sont pas basées sur des opinions légalistes (fatāwa) des érudits religieux, même si quelques ʿulamāʾ comme Yūsuf al-Qaraḍāwī étaient disposés à rejeter des formes spécifiques d'un habitus « ultra-islamiste » comme le niqāb et à accepter des formes « libérales » de vêtements qui furent considérés comme encore acceptable. D'un autre côté, on peut observer que les savants religieux ont été amenés à produire des fatāwa sur des questions apparemment absurdes. Dans ce contexte, il est important de souligner que l'importance des fatāwa a diminué en Turquie (mais aussi dans les autres pays de la région), surtout quand on considère les classes moyennes. En Turquie, on peut aussi observer des jeunes qui s'adressent – pour s'amuser – aux autorités religieuses pour

will not enter a house when a dog is inside such a house » (Ṣaḥīḥ Bukhārī, transmis par Abū Ṭalḥa, voir: Ferchl 1991: 422, traduction RL).

58 Pour des questions de pureté rituelle voir Gauvain (2013).

59 Dans ce contexte il est remarquable d'observer l'expansion (ou l'existence continue) des pratiques magico-religieuses et occultes dans les pays de la région comme l'Iran (Khosravi 2017: 236ff), mais aussi au Sénégal et en Égypte et même en Arabie Saoudite et dans la diaspora musulmane en Europe (voir Gemmeke 2008).

obtenir des fatāwa sur des questions provocantes comme le sexe (Raoul Motika, 12 juillet 2019).[60]

Un exemple de cette critique des vérités établies est la question d'un jeune Tunisien qui voulait savoir si la viande de porc pouvait être considérée ḥalāl quand le porc est tué selon les régulations ḥalāl. Dans une réaction immédiate, un ʿālim dirait sans doute que la viande du porc est ḥarām par définition (voir Qurʾān 6:145, qui définit la viande de porc comme « rijs », c'est-à-dire impropre). Après un certain temps de réflexion cependant, quelques Tunisiens, Égyptiens ou Iraniens commenceraient peut-être à poser des questions concernant les fondations propres des telles définitions établies des catégories ḥalāl et ḥarām, et se demanderaient si de telles définitions sont encore valables (et acceptables) aujourd'hui.[61] De tels débats reflètent ainsi un certain scepticisme des gens envers les vérités religieuses établies. Des questions apparemment insensées, comme aussi la satire et les blagues, peuvent déclencher des débats sur des bases religieuses et ont la tendance de faire naître le doute sur certaines bases fondamentales de la religion.

> La satire et les blagues sur les autorités religieuses ont une longue tradition dans la région, et la piété est un thème important de ces blagues, comme dans celle sur le « Cheikh al-Azhar », très populaire en Égypte au début des années 2000 (Omar Kamil, 11 Octobre 2007) : « Un jour, le Cheikh al-Azhar est mort. Quand il arrive aux portes du paradis, Jibril (l'Ange gardien) le reconnaît immédiatement et lui ordonne de recommencer à faire la queue. Le Cheikh al-Azhar obéit et réapparaît après quelque temps aux portes du paradis. Encore une fois, Jibril lui demande de recommencer à faire la queue, et la même chose encore une troisième fois. Quand le Cheikh al-Azhar réapparaît aux portes du paradis pour la quatrième fois et que Jibril lui demande encore une fois de retourner au bout de la queue, le Cheikh al-Azhar perd patience et demande à Jibril : « Pourquoi est-ce que tu me renvois tout le temps alors que tu viens de laisser entrer ce conducteur de taxi dans le paradis ? » Jibril réfléchit et répond : « Tu sais, quand les gens viennent dans ta mosquée pour la prière, ils ne prient pas vraiment, ils reproduisent seulement les gestes. Mais quand ils montent dans le taxi de cet homme, ils prient pour de vrai, et leurs prières viennent du cœur ». Cette blague ne ridiculise pas seulement l'autorité religieuse supérieure du pays, mais

[60] Il est bien possible d'observer des provocations similaires aussi dans d'autres pays de la région: En Égypte, les jeunes se moquent, en blogs par exemple, des savants religieux, de leur langue et leur style (Randa Abubakar, 22 Juillet 2021).

[61] Richard Gauvain raconte qu'un de ses maîtres d'orientation Salafi, Cheikh Aḥmad, au Caire en 2007, commençait à poser des questions sur l'impureté rituelle (najāsa) des porcs dans une de ses leçons. En détail, Cheikh Aḥmad argumentait: "The Qurʾān describes the polytheists (mushrikūn) as najāsa, yet, we have solid proof that their impurity is derived solely from their filthy beliefs (iʿtiqadāt qadhīra). What proofs is there that pigs are substantively impure? None! When did the Prophet or one of his Companions, or one of the salaf al-ṣāliḥ wash himself having touched swine? Never! So, if the najāsa of the mushrik is metaphorical, it stands to reason that the najāsa of pigs is also metaphorical!" (Gauvain 2013: 129).

montre aussi que la prière dans la mosquée, c'est-à-dire dans une place publique religieuse, peut avoir un caractère différent et moins pieux que des prières dans des endroits plutôt séculaires ou quotidiens comme un taxi.

Ces formes de provocation sont devenues très populaires avec la prolifération des réseaux sociaux et avec le tsunami des fatāwa sur Internet concernant toutes sortes de problèmes de la vie quotidienne (voir Anderson 2002 et Eickelman/Anderson 1999). Beaucoup de gens, les voix dissidentes incluses, utilisent les médias sociaux aussi pour pousser les ʿulamāʾ établis à produire des réponses probablement ridicules à des questions apparemment absurdes ou insensées, pour montrer que les religieux ne sont pas capables de répondre aux questions contemporaines de manière moderne. Les médias sociaux sont donc devenus une plateforme d'attaque contre les autorités établies religieuses et politiques (voir Hofheinz 2017: 289f).

Les débats cités en haut montrent que Tunisiens, Iraniens ou Égyptiens sont prêts à mettre en question les vérités religieuses établies et à tourner en ridicule ceux qui prétendent parler au nom de l'islam ». Avant de passer maintenant au contexte social et politique du développement de la région, il est cependant nécessaire de discuter quelques termes clés de notre projet de recherche.

Piétés/religiosités (et non-piétés/non-religiosités) individuelles, personnelles et privées

Les travaux de Bayat, Deeb/Harb, Göle, Haenni/Holtrop, Khosravi, Schielke et Soares ont montré que nous rencontrons aujourd'hui, dans beaucoup de sociétés de la région, une nombre croissante des gens qui soutiennent que leur piété/religiosité (ou non-piété/non-religiosité) fait partie de leur sphère privée (et intime) et n'est donc pas soumise aux efforts de contrôle des mouvements islamistes, lesquels revendiquent l'importance de la pratique publique de la religion comme moyen de contrôle social et essayent de définir la bonne « islamité » des gens. L'accentuation du caractère individuel et privé de la piété, de la religiosité et des pratiques religieuses (ou non-religieuses) peut donc paraître comme une position apolitique, mais constitue en réalité une position politique éminente, en cela qu'elle provoque la revendication d'une interprétation hégémonique des autorités religieuses, politiques et des mouvements islamistes. La retraite dans la sphère privée et individuelle peut être cependant interprétée aussi comme une stratégie de soustraction aux pressions politiques ou religieuses dans la sphère politique (et même la sphère privée) (Munīr al-Saʿīdānī, 13 juillet 2018).[62]

[62] Voir aussi la communication d'un écrivain turco-allemand, Zafer Şenocak (Süddeutsches Magazin, No. 30 du 27 juillet 2018) qui racontait: « Mon père était un savant islamique, cependant, il a boycotté la mosquée dans les dernières années de sa vie. Il priait à la maison parce qu'il regardait les mosquées seulement comme des endroits de conflit et des intrigues politiques » (traduction RL).

Il est cependant important de souligner ici d'abord que les termes « privé », « personnel » et « individuel » (en Arabe chakhṣī, fardī) ne signifient pas la même chose. Le terme « individuel » peut ainsi être associé à une vaste palette de possibilités de comportement personnelle, des opinions et des positionnements, dont des formes de comportement non-conformes et même divergentes. Le même constat est valide pour le terme « personnel » qui a de plus une notion juridique et qui réfère aussi à la notion d'un comportement « moral ». Le terme « privé » se réfère cependant à des conceptions d'espace et à des questions d'état social. Le terme « privé » est aussi souvent lié à la construction binaire du « privé » et du « publique » (voir Nadel 1953: 91ff). Les différences de signification des termes comme « individuel » ou « personnel » sont évidentes quand on regarde les significations des substantifs (un individu, une personne) : quand on pose une question à une personne, cette question peut avoir un caractère « individuel » (la question est adressé à une seule personne) et/ou avoir un caractère « personnel » (la question peut se référer à quelque chose d'intime). Selon le contexte, religion et piété peuvent donc être une affaire privée, personnelle et/ou individuelle.[63]

Le terme « individuel » peut être conçu aussi comme faisant partie d'une construction binaire, c'est-à-dire l'opposé du terme « collectif », et il est facile de voir ici que le terme « collectif » n'est pas un synonyme du terme « publique » : pendant que le terme « publique » est associé avec des conceptions d'espace, le terme « collectif » est identifié avec des contextes sociales, économiques, politiques et religieuses. D'une façon générale, on doit distinguer l'individu en tant qu'entité construite, c'est-à-dire construite en relation avec d'autres concepts comme, la « société » ou le « collectif », et l'individu en tant qu'être humain ou personne dans un contexte ou un milieu spécifique (Robert Launay, 14 juillet 2018). De plus, nous devons faire la différence entre les termes « individu » et « individualité » : des « individus » peuvent cultiver des idées diverses et divergentes de leur « individualité » respective, qui changent dans le contexte des processus d'individualisation.

Le terme « individualisation », lui, se réfère d'abord à la perte de pertinence des formations collectives, et renvoie à des « processus de distanciation des identités établies et des pratiques collectives » (Michael Stasik, 21 Janvier 2020). « Individualisation » renvoie cependant aussi à un processus de changement social, c'est-à-dire que nous ne voulons pas suggérer ici que des époques pré-modernes étaient caractérisées par un manque d'individualité.[64] Le terme « d'individualisation » se réfère plutôt à

[63] Même d'une perspective méthodologique il est plus difficile d'obtenir accès à des pratiques religieuses (et non-religieuses) privées (et intimes), pendant que les interlocuteurs sont plus préparés de parler sur des prises de position individuelles.

[64] Dans la théologie islamique, la foi est regardé comme une relation individuelle entre Dieu et tout croyant individuel, ce qui a attesté, par exemple, le savant religieux Nigérian Abubakar Gumi: « wa-man āmana, bi-kulli mā jā' bihi al-rasūl (S.A.W.), fi-qalbihi, fa-huwa mu'min, idhan lā sabīl lanā ilā maʿrifati dhālika: fa-huwa sirr fī-mā baina al-ʿabd wa-rabbihi » (« chaque personne qui a de la foi, dans son cœur, à tout qui fut révélé au Prophète [en forme des révélations], est une personne croyante, comme il n'y a pas une possibilité de connaître le contraire : cette foi est un secret entre lui et son Maitre ») (Gumi 1976: 17).

des processus et des conjonctures marquées par le développement des formes nouvelles d'individualité, comme par exemple dans le contexte de la monétarisation des échanges économiques, le développement des nouvelles formes du travail industriel ou la transformation des relations sociales dans le contexte des processus d'urbanisation. Dans le contexte de tels processus de transformation, des formes spécifiques d'individualité peuvent émerger qui se distinguent des formes d'individualité antérieures ou différentes. Des processus d'individualisation – quand vues comme des formes de distanciation des identités établies et de distanciation des pratiques collectives, quand vues comme la multiplication des options d'agir et quand vues comme la multiplication des chances de développer le « soi » – cependant trouvent leurs limites avec l'âge et avec les obligations et les responsabilités grandissantes envers les parents et envers la famille.

En outre, il est nécessaire de faire la différence non seulement entre les piétés (et les non-piétés) individuelles, mais aussi entre les piétés (et les non-piétés) politiques et non-politiques. Les piétés (comme les non-piétés) individuelles doivent donc être vues comme dynamiques. Des intensités croissantes et décroissantes de piété, de religiosité et de passion se développent à travers le temps et en relation avec des trajectoires biographiques personnelles. Personne n'est religieux tout le temps et partout. Des personnes religieuses peuvent dévaluer et même se détourner de la religion et du religieux dans des contextes spécifiques, tandis que les non-religieux peuvent eux aussi avoir des expériences ou des moments de spiritualité, ou peuvent même devenir religieux.

Enfin, il est nécessaire d'étudier comment les gens eux-mêmes définissent la religion et la politique. Où et comment est-ce qu'ils définissent les démarcations entre religion et politique ? Comment les domaines du religieux et de la politique sont-ils perçus, et de quelle manière ces conceptions et perceptions émiques changent-elles à travers le temps ? Y a-t-il des différences régionales et phénoménologiques de tels développements, et pouvons-nous observer des intensités et des accentuations divergentes des piétés individuelles et personnelles ? Schielke a souligné dans ce contexte qu'une « privatised relationship with God can be heretic and experienced as a social threat » dans les pays de la région (Schielke 2019a: 17) : dans le contexte de processus d'individualisation, les piétés/religiosités (et non-piétés/non-religiosités) individuelles peuvent échapper en fait au contrôle social.

Des efforts individuels d'échapper aux contrôles sociales et religieuses sont devenus visible par exemple au Liban dans les années passées en forme des mariages civiles qui n'étaient pas possibles au Liban parce que le Liban n'avait pas (et n'a pas encore jusqu'aujourd'hui) un code du statut personnel: décret N. 60 du 13 mars 1936 avait établi la règle que tous les Libanais soient membres d'une des « sectes » religieuses qui étaient registrés officiellement. Selon article 11 de ce décret, il était possible de changer son status personnel – quand on avait atteint l'âge de la majorité – par un acte de conversion envers une autre « secte ». On pouvait conclure des mariages civils seulement en dehors du Liban dans un autre pays comme La France ou la Chypre selon le code civil d'un tel pays. Cependant, les partenaires d'un tel mariage restaient membres de leur secte respective. En 2007, l'avocat libanais Ṭalāl al-Ḥuseinī commençait cepen-

dant une initiative qui visait à donner aux citoyens libanais la possibilité d'enlever la référence à la religion dans les registres personnels (sijil al-nufūs) du « Directorat Général du Statut Personnel » (al-mudīriyya al-ʿamma li-l-aḥwāl al-chakhṣiyya). Le ministère d'intérieur libanais acceptait cette possibilité le 21 novembre 2008 et remplaçait l'information sur l'affiliation « sectaire » dans les formulaires officiels en laissant vide la colonne qui concernait l'identité « sectaire » d'un citoyen. Mais seulement en 2012 un premier mariage civil fut enregistré par un notaire libanais au Liban – et ainsi pas par un tribunal religieux – après que le couple avait décidé d'enlever la référence à l'affiliation « sectaire » dans leur registre personnel respective (sunni et chīʿī). Cet acte légal menait à des débats chauds au Liban et fut rejeté par beaucoup des autorités religieuses, musulmans et chrétiens, en vertu du fait qu'une telle option civile ne menaçait pas seulement le travail (et la base d'du revenu) des courts religieux, mais aussi les fondations propres du système « sectaire » Libanais. Le 11 février 2013, le ministre libanais de justice décidait cependant que des mariages civiles étaient valides au Liban et que les conjoints avaient le droit d'enlever leurs affiliations religieuses des registres religieuses et de se marier selon un code civil de leur choix. Ainsi, la base du développement d'une « 19ème secte séculaire » fut établi (Salloukh et al. 2015: 39).[65]

Des Tunisiens, des Égyptiens ou des Iraniens qui en ont assez des débats sectaires, de l'instrumentalisation de l'islam à des fins politiques et des régimes autoritaires, mais qui sont conscients des normes religieuses, ont en effet commencé à insister sur le fait que la piété (ainsi que la non-piété) était une affaire privée et individuelle, et en tant telle, devait être à l'abri du débat ou même de la critique publique.[66] Pour ces Tunisiens, Égyptiens ou Iraniens, l'islam est donc de plus en plus l'affaire des individus (Otayek/Soares 2007 : 17), une observation qui est partagée par des analystes comme Olivier Roy. Ce dernier a avancé qu'un nombre croissant de musulmans vit aujourd'hui dans des sociétés non-musulmanes et sont ainsi forcés à repenser l'islam « comme une religion, fondée avant tout sur la piété individuelle et le libre choix de se joindre (ou non) à la communauté » (Roy 2002: 79). Ce processus d'individualisation par rapport à la piété personnelle se manifeste par exemple dans la dissociation des traditions ethniques, dans l'accentuation de l'identité individuelle musulmane (et pas turque, arabe ou pakistanaise), dans l'importance grandissante d'Internet et des fatāwa-Internet, ainsi que dans le rejet des autorités et des institutions religieuses établies (Roy 2002: 84ff).

Alors que Roy a développé cet argument dans le contexte de son travail sur la vie des musulmans en situations diasporiques, où ils forment une minorité, nous insistons sur la base de notre propre recherche sur le constat que les musulmans vivant dans des sociétés à majorité musulmane repensent eux aussi l'islam comme religion et comme mode de vie. Dans les années 2000, l'anthropologue français Pascal Ménoret a

[65] Une enquête en 2013 montrait que 18% des Libanais acceptaient les mariages civiles et que 33% des Libanais acceptaient aussi l'introduction d'une option pour un mariage civile (Salloukh et al. 2015: 39ff).

[66] En même temps, ces musulmans ne se considèrent pas seulement comme des musulmans propres, mais ils sont aussi conscients des demandes normatives de la foi et se réfèrent probablement à ces normes pour justifier leurs positions respectives.

ainsi pu observer en Arabie Saoudite la façon dont des anciens membres des groupes islamistes radicaux se reconstituaient en cercles privés, en cliques (chilla, pl. chilal). Beaucoup de ces cliques établissaient contact à travers des sites web du cinéma et se transformaient en clubs des amis du cinéma qui regardaient et discutaient des films et qui soutenaient aussi l'abolition de la prohibition des cinémas publiques en Arabie Saoudite (Ménoret 2013: 82 ; ibid. 2016 : 54ff). Des critiques islamistes comme Muḥammad al-Duwīsh ont considéré un tel développement comme une conséquence de la répression politique en Arabie Saoudite, mais aussi comme conséquence des processus de changement économique et social en Arabie Saoudite, des processus qui ont mené à un individualisme croissant : « The Muslim World is a victim of individualism. We are too individualistic, there are not enough functional institutions in this part of the world » (voir Ménoret 2013: 85).

Un aspect central du processus de repenser l'islam est en tous cas une tolérance fondamentale dans la variété d'interprétations possibles des textes de base, un islam ouvert qui accepte aussi le bénéfice du doute dans l'interprétation des textes et « la bonne intention » (ḥusn al-niyya) dans le processus d'interprétation et dans les débats doctrinaires (pour cette tradition de tolérance, voir Bauer 2011). La « bonne intention » (ḥusn al-niyya) qui gouverne tous les actes religieux (et humains, d'une manière plus générale) est en fait un aspect central de la piété (ou religiosité) individuelle. Des symboles extérieurs de la piété comme la prière publique ou le jeûne sont donc perçus comme valides seulement quand ils sont faits dans « la bonne intention » de prier, de jeûner, de suivre les règles ḥalāl, etc., un concept de piété qui est basé sur un ḥadīth (« les actions humaines sont basées sur la bonne intention », « innama al-aʿmāl bi-l-niyya »). En raison du fait que « la bonne intention » est quelque chose d'« interne », un acte de la volonté de chaque musulman, les musulmans ont développé un certain scepticisme par rapport aux personnes « super-pieuses » qui sont considérées souvent comme insincères,

> ...when considering their acts of prayer in conjunction with other, less virtuous, aspects of their lives ... Muslims (thus) engage in interpretative efforts to critique outward forms of piety which (in their assessment) stem from impure intentions. However, these efforts are always limited: The pure intention of another individual is, after all, unknown. (Tayob 2017: 31)

La critique des personnes « super-pieuses » se manifeste, par exemple, dans la protestation contre la pollution sonore générée par le adhān des mosquées qui est renforcé aujourd'hui souvent par des moyens techniques (comme haut-parleurs, etc.).[67] La

[67] Voir par exemple le film Bab el-Oued City de Merzak Allouache, dans lequel les habitants du quartier Bab el-Oued à Alger protestent contre le bruit venant d'une mosquée du quartier qui était contrôlée par un groupe des musulmans islamistes. En Tunisie, une initiative législative du Sénateur Riadh Zghal en décembre 2010 dans le contexte des débats budgétaires dans le Ministère des Affaires Religieuses déclenchait des protestations publiques en parlant de « dérangements possibles du niveau sonore des appels à la prière » des mosquées. Elle proposait de développer un plan pour la coordination de l'appel pour la

protestation contre la pollution sonore n'est cependant pas un thème contemporain et peut déjà être identifiée dans un conflit légal à Cordoba/al-Andalus à la moitié du XIe siècle. Dans ce conflit, les voisins de la Grande Mosquée de Cordoba avaient porté plainte contre le mu'adhdhin de la mosquée, Sulaymān al-Shaqqāq (« le perturbateur »), qui avait appelé les gens à la prière en pleine nuit et avait continué à prier jusqu'au matin en empêchant les habitants voisins de la mosquée de dormir.[68]

Dans ce contexte, il est intéressant de voir quels aspects de la piété et quelles pratiques religieuses quotidiennes (dans quels contextes régionaux et sociaux) sont perçus comme constituant le minimum absolu de l'islamité d'un musulman, et quels aspects de la piété et de la pratique religieuse sont vus comme possiblement déviants, comme omission ou même comme transgression acceptable. Dans beaucoup de pays de la région, l'omission de la prière quotidienne (régulière) est ainsi jugée acceptable, tandis que le jeûne du mois du Ramadan et des pratiques ḥalāl spécifiques, tout comme des modes de vie ḥalāl sont considérés comme formant un minimum absolu pour définir un musulman, en particulier quand nous considérons la consommation d'alcool ou de porc (Tayob 2017: 20ff). En ce qui concerne le concept du « minimum absolu » qui définit un musulman, nous rencontrons des débats sur la question de ce qui fait un « bon musulman » et ce qui fait un « mauvais musulman » : qui est modéré, radical, sincère, et qui fait semblant, qui ment, qui dissimule ses pensées et qui pratique ainsi taqiyya. Ā ce sujet, nous employons encore une fois le concept du registre, pour caractériser les différentes possibilités que les musulmans trouvent en naviguant le champ religieux (et non-religieux) en tant qu'individus.

Dans son travail sur les jeunes de Bobo Dioulasso au Burkina Faso, Lisa Debevec a montré par exemple que les jeunes qui ne jeûnent pas, qui ne prient pas, qui ne prient pas régulièrement et qui ajournent leurs prières (et autres obligations religieuses comme le pèlerinage), qui boivent de l'alcool et qui mangent même du porc, se considèrent eux-mêmes quand même comme musulmans : « This is, of course, in no way unusual, as people seldom actually live up in full to their religious and moral maxims. But when praying is elevated from a matter of being a good Muslim to a matter of being a Muslim at all, non-prayer requires explanation » (Debevec 2012: 33). Dans ce contexte, il est nécessaire de remarquer que une mode de vie « propre » (c'est-à-dire « islamique ») peut être vu aussi comme une fonction de l'âge d'une personne: pendent que les jeunes peuvent encore pratiquer un style de vie non-religieux et même violer les règlements religieuses (alcool, cigarettes, jeux d'hasard, drogues, sexe ou la consomption du porc), ils doivent respecter les règlements religieuses et cultiver un style de vie « propre » (islamique ») quand ils deviennent vieux, « at a later, more appropriate stage of life" (Debevec 2012: 33ff). Cet exemple montre encore une fois

prière pour chaque quartier. Cette idée fut perçue comme une attaque contre les mosquées sur la base de leur pollution sonore et a conduit à une campagne des médias à son encontre réclamant, entre autres, la suspension de son immunité parlementaire (Denieuil 2016: 43f).

[68] Marin (1990 : 129ff). Je remercie Maribel Fierro pour son renvoi au texte de Manuela Marin. Ce cas montre encore une fois que la question de piété et de non-piété n'est pas seulement une question des temps modernes mais un thème discuté par les sociétés de la région depuis longtemps.

qu'il n'y a pas nécessairement un lien direct entre les pratiques (et les non-pratiques) religieuses, entre les styles de vie individuelles et les piétés (et les non-piétés) individuelles. Un tel lien peut cependant émerger en formes différentes dans les différentes phases de vie d'une personne.

Individualisation et sécularisation?

Les processus de sécularisation en Europe ou dans la région ne font pas partie des thèmes centraux du présent texte, surtout si le terme « sécularisation » se réfère à des dynamiques politiques et institutionnelles, alors que ce sont les développements sociaux et religieux qui sont au centre du présent texte. Dans les contextes européens, l'accentuation de la piété/religiosité individuelle a été caractérisée par Brian Wilson (1991) comme faisant partie du processus de sécularisation. Wilson a argumenté que les processus de sécularisation se réfèrent au rôle de la religion dans la société et peuvent être caractérisés comme des processus dans lesquels les institutions religieuses, les actes et les consciences religieuses perdent leur sens social. Ce processus a été caractérisé comme une forme de privatisation du religieux, un développement dans lequel la religion perd son pouvoir social et est pratiquée de plus en plus dans la sphère privée. Un tel processus ne signifie pas, cependant, que les individus cessent d'être religieux automatiquement. Ce qui change est la manière dont les individus sont religieux, et la manière dont le religieux continue d'opérer dans les domaines publiques et sociaux (Nye 2008: 202).

Les processus de « privatisation » et d'individualisation dans les sociétés de la région peuvent être vus donc comme un mouvement social et religieux comparable au protestantisme européen. Néanmoins, nous ne voulons pas insister sur l'hypothèse que ces processus seraient liés en termes structurels – dans les sociétés du Maghreb et du Machreq contemporaines – au protestantisme européen ou à des processus de sécularisation, en particulier quand nous pensons à l'argument de Thomas Luckmann pour qui la religion a perdu son rôle dans la sphère publique du fait de sa privatisation, et est devenue « invisible » (Luckmann 1991: 179; voir aussi König 2011).

Nous soulignons quand même que les sociétés de la région connaissent (et ont connu) des processus et des dynamiques de sécularisation, bien que ceux-ci ont affiché un caractère différent des processus européens.[69] En effet, les pays et les sociétés de la région sont influencés par des cadres institutionnels et politiques différents que ceux de l'Europe, comme l'indique par exemple l'absence d'une Église. Par contre, la loi islamique, sous les traits des ʿibādāt et des muʿāmalāt – est structurée en sections « religieuses » et « non-religieuses ».[70] En suivant Dressler, Salvatore et Wohlrab-Sahr, il

[69] Pour les processus de sécularisation en Europe voir Taylor (2007).

[70] Pour les processus de sécularisation dans la région voir Donohue/Esposito (2007 ; particulièrement les contributions d'Ashgar ʿAlī Engineer et d'ʿAbdallāh Laroui), Filali-Ansary (2003 ; particulièrement les contributions d'ʿAzīz al-ʿAzmeh, Yadh ben Achour et d'ʿAlī ʿAbd al-Rāziq) et Talal Asad (2003).

est aussi productif de différencier entre les termes « sécularisation », « sécularisme » et « séculaire » :

> We reserve the concept of 'secularism' for arrangements characterized by institutional separation of politics or the state from religion and its ideological legitimation. By 'secularization', we understand processes of functional differentiation, religious decline and privatization of religious practice. In contrast, we use 'secularity' to indicate fundamental cultural and symbolic distinctions, as well as institutionally anchored forms and arrangements of differentiation between religion and other social, spheres and practices (Dressler/Salvatore/Wohlrab-Sahr 2019: 9f).

Dans ce contexte, il est aussi productif de suivre Schielke qui propose de ne pas considérer le terme « séculaire » comme une « force indépendante » mais plutôt comme « an attribute which humans attach to various practices or issues for specific reasons in the context of specific conflicts » (Schielke 2019b: 122). Cependant, il est important de poser la question de ce que signifie en vérité le terme « séculaire » (dans un contexte spécifique historique et local). Est-ce que le terme « séculaire » est toujours vu comme l'opposé du religieux (ou du pieux) ou est-ce que le terme « séculaire » peut aussi dénoter une mode spécifique (non-religieuse) de vie même si les individus ne se perçoivent pas eux-mêmes d'être des personnes « non-religieuses » ou « séculaires » mais continuent plutôt de se percevoir eux-mêmes d'être des musulmans – malgré leur style de vie ? Et comment est-ce que ces individus décrièrent une telle mode de vie ? Dans le contexte d'une enquête en Tunisie sur le thème de la religion, une telle mode de vie et une telle attitude fut caractérisé par exemple par les mots « muslim bi-l-thaqāfa fa-ḥasab » (« musulman culturel et c'est tout ») (voir Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12).

Malgré ces objections, les piétés (et les non-piétés) individuelles comme les pratiques religieuses (et non-religieuses) en Égypte contemporaine, en Tunisie et en Iran peuvent faire écho au développement qui a eu lieu en Europe au cours du XX[e] siècle, durant lequel les individus ont été de plus en plus libres, dès que la religion est devenue une affaire privée, de choisir leurs propres formes de religion sur le « marché » religieux. Les formes nouvelles de spiritualité et de religiosité étaient un aspect important de la piété individuelle (ou de la « religion invisible ») (voir Bellah et al. 1985/2008 et Luckmann 1991: 145). Un autre aspect des piétés individuelles en Europe contemporaine est que les individus représentent leur religiosité comme quelque chose de spirituel, signalisant ainsi leur rapprochement avec une forme de religiosité définie par une compréhension individuelle de la religion. Il est donc nécessaire d'étudier les différents modes et les expressions de la piété et de la religiosité (et aussi de la non-piété et de la non-religiosité) individuelles, et d'analyser la signification du caractère individuel de la piété (et de la non-piété) pour les gens, les sociétés et le développement social et politique.

Publique et privé

Les termes « publique » et « privé », qui sont des termes clés de ce texte, signifient des choses bien différentes en milieux européens et non-européens, mais aussi dans les différents pays de la région.[71] Les régimes du « publique » et du « privé » doivent toujours être perçus dans leur contexte historique et social : les espaces (et lieux) changent leurs caractères à travers l'histoire d'une société : une pièce d'une maison qui était possiblement ouverte pour des visiteurs ou même pour le public peut assumer un statut d'une plus grande exclusivité. La signification des pièces d'une maison et même la division d'une maison en pièces spécifiques a changé à travers les temps. Un développement important du XIXe siècle dans beaucoup des sociétés de la région était, par exemple, l'émergence du salon come un espace semi-publique dans des maisons bourgeoises au Caire, à Tunis et à Beirut.

En Europe, la distinction entre publique et privé était liée au processus social de sécularisation (voir Casanova 1994, Habermas 1962), ce qui est particulièrement évident quand on considère la sécularisation non seulement comme un processus historique d'une différentiation fonctionnelle (c'est-à-dire de la séparation institutionnelle de l'État et de l'Église) mais comme un processus de différentiation sociale dans lequel la religion est privatisée. Même si les sociétés de la région n'ont pas vu de processus de sécularisation de type « européen », elles connaissent quand même une variété de concepts des sphères « publiques » (en Arabe, ʿumūmī, al-ʿamma) et « privées » (en Arabe khaṣṣ; ḥarām), ce qui réfère à l'existence des concepts respectifs du « privé/publique » et des espaces respectifs. Le publique et le privé doivent donc être compris comme des concepts dynamiques, englobant une palette de prises de position commençant du strictement privé et de l'intime, à travers le privé et le semi-privé/semi-publique jusqu'au publique contrôlé et le publique non-contrôlé, libre.

Les espaces publiques contrôlés sont par exemple les centres commerciaux, les hyper-marchés, les salles de fêtes et les cafés de famille, les zones piétonnes, les espaces de loisir et de sport comme les plages publiques contrôlées ; c'est-à-dire des lieux dans lesquels un comportement déviant (par exemple le vandalisme ou le dépôt d'ordure) est sanctionné. La prolifération des hyper-marchés et des centres commerciaux dans les pays de la région (en Tunisie depuis le début des années 2000) n'indique pas seulement la croissance des milieux sociaux intermédiaires urbains, qui cultivent un nouveau style de vie (et qui sont capables de le financer), mais indique aussi que les femmes sont devenues une partie intégrante de l'organisation moderne du travail et qu'elles n'ont plus le temps de faire leurs courses au marché pour préparer les repas quotidiens.

[71] De plus, on ne doit pas réifier l'argument que des concepts comme le « publique » et le « privé » sont des concepts occidentaux typiques : ni l'Occident ni l'Orient ne forment des blocs homogènes. En conséquent, les pays de l'Occident comme ceux de l'Orient partagent un nombre considérable de choses (voir Redissi 2002: 93ff).

L'expansion rapide de centres commerciaux et de chaines d'hypermarché qui sont en train de remplacer le sūq, où seulement la population pauvre continue de faire ses achats quotidiens, est de plus une manifestation claire de nouvelles formes de consommation. Ā part de grandes voitures et d'autres symboles d'un style de vie occidental et capitaliste, climatiseurs et réfrigérateurs doivent être nommés ici aussi. Les réfrigérateurs en particulier ont transformé l'organisation de la maison : ils n'ont pas seulement rendu superflu les achats quotidiens pour la nourriture, mais ils ont aussi remplacé la cuisine quotidienne sur la base des produits frais. Cette transformation de la culture de consommation peut être observée surtout dans des pays comme la Tunisie ou la Turquie, où les femmes forment depuis quelques décennies déjà la majeure partie de la population active. En ce sens, l'existence des hyper-marchés, des centres commerciaux et du shopping peuvent être considérés comme une autre manifestation de la transformation de la vie quotidienne dans beaucoup de pays de la région. La transformation des habitudes quotidiennes ne s'exprime cependant pas seulement dans les nouvelles manières d'organiser l'espace, mais aussi dans la transformation des relations entre les sexes.[72]

Pour nos pays de recherche, il est en fait particulièrement intéressant de voir à quel degré l'espace publique est ouvert et accessible (c'est-á-dire ḥalāl) aux femmes et quel comportement publique est attendu de leur part.[73] Dans son travail sur la violence en Tunisie, une équipe de recherche du CREDIF a identifié quatre catégories d'espaces publiques contrôlés. Ces espaces publiques sont caractérisés par le fait qu'ils sont ouverts aux femmes : d'abord les rues et les passages qui ne font pas partie d'un quartier résidentiel, les espaces de loisir (comme des plages publiques), les endroits et lieux de travail ainsi que les lieux qui rendent des services publiques, et enfin, les écoles et les hôpitaux (CREDIF 2016: 46). Les espaces publiques non-contrôlés sont, par contre, des espaces anonymes, les « non-lieux » d'Augé, dans lesquels un comportement déviant n'est pas sanctionné. Des espaces comme les rues en dehors des quartiers résidentiels, les agglomérations sauvages, qui n'ont pas encore développé de structure de voisinage, ou la nature pure et simple, c'est-à-dire des espaces dans lesquels les femmes ne doivent pas se rendre seules.

Mais les sociétés de la région connaissent aussi des sphères transitionnelles et des espaces (intermédiaires) entre le publique pur et le privé, c'est-à-dire des espaces caractérisés par des termes arabes comme ḥūsh, ḥayy or ḥūma (quartier, ruelle, etc.). Les qualités de ces espaces ne sont pas seulement liées à des modes et conventions de communication particuliers, mais aussi à des conceptions spécifiques de pureté hygiénique et spirituelle/rituelle. De tels espaces sont aussi caractérisés par la façon dont les hommes et surtout les femmes se comportent, et comment ils ou elles y bougent.

[72] Pour l'Égypte, voir Abaza (2001 et 2006); pour l'Arabie Saoudite, voir Le Renard (2015); pour la Tunisie, voir Mechken Ouenniche (2013); pour la Turquie, voir Akçaoğlu (2009).

[73] Concernant le comportement des « femmes honorables » (al-mar'a al-muḥtarama ou al-mar'a al-muḥtachima, la femme modeste) dans l'espace publique tunisien voir CREDIF (2016: 153ff) et Matri (2015: 260ff).

> La langue arabe connait par exemple une vaste palette de termes dénotant le « pur », le « net », le « blanc » et le « propre » qui décrivent des aspects différents de propreté corporelle, rituelle, hygiénique et spirituelle, comme naẓāfa et ṭahāra, mais aussi des termes comme khāliṣ, laṭīf, jamīl, ḥasan ou ṣāfin. Cela est aussi valable pour les catégories opposées de saleté, d'impureté et d'impropriété : wasikh, najis ou qadhir (wasākha, najāsa, qadhāra). Ici, il est important de se demander à quel moment on qualifie une chose de propre, d'impropre, de pur ou d'impur. Qui assume et qui revendique le droit d'interprétation ? La propreté, l'impropriété, la pureté et l'impureté sont-elles une expression de classe sociale ou renvoient-elles à d'autres catégories sociales, comme les catégories urbaines et rurales ? Qui accuse qui d'impureté ou de saleté, et qui estime qui est pur et/ou propre ? Qui peut désigner l'autre d'impur et/ou d'impropre ou de pur et de propre, et sur quelles bases ? Dans beaucoup de cas, les minorités ethniques et religieuses sont perçues (et désignées) comme impures ou sales. D'un autre côté, beaucoup de minorités s'estiment elles-mêmes particulièrement pures et/ou propres, et considèrent les populations majoritaires comme impures et sales.

Les limites entre les espaces publiques et les espaces privés sont en tous cas toujours contestées, potentiellement fluides, et elles sont informées par les dynamiques du contexte local, national et social correspondant : ce qui est publique dans un pays, dans un contexte, dans une période historique donnée, peut être privé dans un autre pays, un autre contexte et dans une autre période historique.[74] Dans ce contexte, il est nécessaire de mentionner que beaucoup de sociétés dans la région soutiennent l'idée que l'on peut faire presque tout dans sa maison tant que ces choses (aussi déviantes soient-elles) ne sont pas faites publiquement. Dans le cas du Sénégal, Moya a décrit cette attitude de la manière suivante : « Aucune erreur, aucun problème, aucun conflit ne doit être porté explicitement à la connaissance publique ni même abordé directement » (Moya 2015b: 186). Un tel comportement est basé sur l'obligation mutuelle d'être extrêmement discret dans les relations privées. Une enfreinte à ce devoir de discrétion peut induire une perte de l'honneur, la disgrâce et la honte, et dans quelques sociétés de tels manques de discrétion (et de confiance) peuvent avoir de graves conséquences.

Cependant, la piété et la religiosité individuelle et publique, le respect des normes religieuses ainsi que le comportement moral correspondant peuvent être imposés non seulement par un état ou un mouvement islamiste, mais aussi par d'autres formations sociales comme les familles ou le quartier. Dans un tel cas, la sphère privée se convertie en sphère régulée, pendant que la sphère publique peut demeurer une sphère relativement libre. Dans les cas d'états comme le Sénégal, qui suivent une politique de neutralité religieuse, la sphère publique est devenue en fait une sphère où la religiosité et le respect des normes morales ne sont pas contrôlés ou imposés par une autorité éta-

[74] Voir Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Dressler (2010), Göle (1997 et 2002), Göle/Ammann (2004), Launay/Soares (1999), Salvatore/Eickelman (2004), Soares (2005), Türkmen (2012) et Winegar (2016).

tique ou paraétatique (Mame-Penda Ba, 20 juillet 2019). L'espace privé n'est donc pas automatiquement plus libre que l'espace publique. C'est le contexte social encore une fois qui décide où (et comment) la religiosité, la piété et la moralité des comportements sont imposés et contrôlés. Ainsi, un facteur important concernant les piétés (et les non-piétés) individuelles qui doit être considéré ici est le contrôle social qui influence de multiples façons la vie quotidienne dans différents contextes urbains et ruraux.

Le débat sur les espaces publiques et privés acquiert une dimension tout-à-fait différente quand on considère le rôle des nouveaux médias sociaux. Laila Makboul a souligné par rapport à l'Arabie Saoudite que les nouveaux médias sociaux ont créé une plateforme pour les femmes (islamistes incluses) qui leur permet de s'intégrer dans la sphère publique saoudienne (Makboul 2017: 321). En même temps, les nouveaux médias sociaux ont créé une nouvelle sphère privée (virtuelle), comme par exemple dans le cas de jeunes hommes et femmes soudanais connectés en groupes WhatsApp qui n'ont pas les ressources économiques nécessaires pour accéder à un logement privé (Hofheinz 2017: 296; Brinkman et al. 2009: 69ff). Les nouveaux médias sociaux sont aussi devenus (au Soudan, mais aussi dans autres pays de la région) des plateformes de discussion des questions religieuses et sociales, comme par exemple des thèmes tabous comme la sexualité, le problème de la virginité ou de la « revirginisation » avant le mariage.[75] En somme, on peut se demander dans quelle mesure les nouveaux médias sociaux contribuent (ou non) à la (re-)constitution des sphères publiques et privées, tout en considérant leurs coûts considérables. Ceci implique, en outre, la question des possibilités et des conditions dans lesquelles il est possible d'exprimer une attitude oppositionnelle. Une telle (re-)constitution des sphères publiques et privés est liée de manière étroite avec le développement de la société civile dans la région.

Islam « mondain » et société civile

Dans beaucoup de pays de la région, les processus d'individualisation ont mené, dans les années passées, à la réémergence[76] de ce que nous pouvons appeler un « islam mondain » (d'après Haenni et Holtrop 2002), un terme qui peut être traduit comme « un islam dans le monde », un islam « ouvert » au monde ou bien un « islam mondial » (mais pas un « islam quotidien »). On préfèrera le terme « mondain » au terme « séculaire », parce qu'il est non seulement plus large, mais n'est non plus pas contrairement à ce dernier trop étroitement lié avec les débats européens sur la séparation de l'Église et de l'État (voir en haut). En outre, le terme « mondain » ne se limite pas à un groupe de musulmans spécifiques : même les soufis peuvent être « mondains »,

[75] Voir Hofheinz (2017: 293ff), comme aussi Ben Smail (2012), Brinkman et al. (2009: 69ff), Eich (2010), Guedri (2013) et Matri (2013).

[76] Le mot « réémergence » renvoie ici au fait que l'histoire de la région a déjà connu des périodes d'une tolérance religieuse extraordinaire. « L'islam mondain » contemporain n'est donc pas un phénomène nouveau et a connu des précurseurs historiques.

c'est-à-dire intéressés et impliqués dans les affaires du monde réel. De maintes façons, « mondain » peut être traduit aussi par « madanī » en Arabe, comme par exemple dans la phrase « al-Islām al-madanī wa-dunyawī » (Otayek/Soares 2007: 17). Cet islam « mondain » renvoie à un islam ouvert aux interprétations et qui accepte des divergences avec les textes fondamentaux. « Madanī » se traduit par ailleurs comme « civile » (ou « civique ») comme dans l'expression « société civile » (al-mujtamaʿ al-madanī).[77] Le terme « madanī » a en outre l'avantage – en comparaison avec les termes séculaire ou laïc ʿalmānī (c'est-à-dire « mondain ») – de se référer à la cité (madīna) comme centre de toute civilisation (à l'opposé du « désert barbare »). Cette vaste palette des significations explique l'attractivité du terme madanī comme aussi du terme de la « société civile » pour des groupes assez différents. Par suite des significations (Sinnbesetzungen) différentes du terme, il peut sembler assez ambivalent, « a football in contemporary political debate » (Bellin 1995: 120).

> Dans le débat académique occidental, le terme de « société civile » a été discuté pendant longtemps seulement dans la mesure où il était pertinent pour des systèmes démocratiques (voir Emtmann 1998: 12ff). Une assomption fondamentale était que la société civile était caractéristique des démocraties occidentales, et on négligeait la question de savoir si des régimes autoritaires connaissaient eux aussi des développements similaires. Seule la victoire des rebellions populaires dans les pays de l'Europe de l'Est en 1989 – qui ont été rapidement interprétées comme des victoires des sociétés civiles est-allemandes, polonaises et tchécoslovaques – a mené les analystes occidentaux à réviser le concept de société civile et à utiliser le terme non seulement dans le contexte de systèmes démocratiques mais aussi dans celui de processus révolutionnaires (Emtmann 1998: 7) : les sociétés civiles est-européennes s'étaient développées dans le contexte de leur résistance contre des régimes autoritaires, ce qui en faisait des modèles intéressants pour des mouvements similaires dans les pays de la région.

Depuis les années 1980, le terme de « société civile » a été utilisé dans la région par des groupes et des acteurs différents nourrissant des ambitions variées (Camau 2002: 220 et Beinin/Vairel 2013: 16). Au sein de ces débats, le terme de « société civile » a été décrit – en conformité avec les analyses occidentales – comme étant la somme des institutions indépendantes de l'État : « une société civile non-gouvernementale », qui consistait en des associations volontaires, d'une « sphère publique des débats » et d'un marché libre (Camau 2002: 217). La société civile fut placée ainsi entre la société et l'État, une sphère autonome relativement à la politique, à la religion et aux forces armées (Kerrou 2018: 98). De plus, le terme a été compris comme exprimant la capacité d'une société spécifique à s'organiser de manière pacifique.

---

[77] Les termes « civique » et « mondain » ne doivent pas être confondus cependant avec les termes « quotidien » ou « ordinaire » (voir en haut).

En même temps, les analystes occidentaux accusaient les sociétés et les états de la région de n'avoir eu dans le passé seulement « a feeble yearning for civil society » (voir Gellner dans Norton 1995: 8). Le terme de « société civile », dans son interprétation occidentale, était encore lié à la question de son utilisation possible en référence aux processus de démocratisation dans la région (Camau 2002: 215): « if there is a civil society, we may also see the development of a democratic state ». Dans les contextes spécifiques de la région, la question se pose, cependant, de savoir si la société civile a vraiment contribué aux processus de la démocratisation, et dans quelle mesure (Beinin/Vairel 2013: 16) : la réponse à cette question diffère selon le contexte. Ā l'opposé des concepts occidentaux de la société civile, les débats publics – qui sont un élément constitutif du terme – ne sont souvent pas libres dans les pays de la région (Beinin/Vairel 2013: 17). Le terme de « société civile » décrit ici des espaces dans lesquelles des régimes autoritaires essayent d'imposer leur hégémonie d'interprétation, non seulement par la violence, mais aussi à travers une tolérance (contrôlée) du débat publique qui sert à la création d'un « consensus national », et qui soutient la légitimité politique d'un régime (Beinin/Vairel 2013: 17).

C'est précisément là qu'Antonio Gramsci a commencé son analyse de la société civile (società civile), qui s'applique depuis les années 1980 à l'analyse suivante des pays de la région. Gramsci considérait en fait la société civile comme une forme spécifique de l'opinion publique : l'État (autoritaire) essaye de dominer des éléments spécifiques de la société civile et de marginaliser l'opinion publique pour la légitimation de ses propres politiques (Fortier 2019: 34). La société civile apparaît donc comme un tampon qui protège l'État : les institutions de la société civile sont positionnées entre l'État et les citoyens comme des tranchées qui défendent les revendications hégémoniques de l'État (Fortier 2019: 34). La société civile est ainsi un champ de bataille, un endroit où la lutte pour l'hégémonie au sein d'un État est conduite, mais aussi un endroit où le consensus social est produit – avec l'État comme participant actif (Emtmann 1998: 73). Gramsci n'a donc pas vu la société civile et l'État comme des entités séparées, mais plutôt comme une liaison de deux formations super-structurelles caractérisées par leurs contradictions, c'est-à-dire d'une part la société civile et ses formations « privées », et d'autre part l'État avec ses organisations et ses institutions politiques (Emtmann 1998: 74). Cet entrelacement des organisations et des institutions diverses de l'État et de la société civile était aussi une caractéristique centrale du développement social et politique des pays de la région après leurs indépendances.

Au-delà de cela, les pays de la région connaissent depuis longtemps des « vieilles » formations de société civile qui agissent comme intermédiaires entre l'État et les citoyens : les ʿulamāʾ, les corps de métiers et les zawāya des ordres soufis, mais aussi les ʿayān, les notables (Ibrahim 1995: 31). Ahmad Moussalli considère en fait les ʿulamāʾ, les corps de métiers et les notables comme une manifestation claire de la société civile historique précoloniale des pays de la région (Moussalli 1995: 87). Dans la période coloniale, ces formations historiques de la société civile ont été complétées (entre autres) par les unions et les premières associations des femmes. Aux XIXe et XXe siècle, les formations historiques de la société civile ont connu cependant des pressions gran-

dissantes dans le contexte du colonialisme Européen, mais aussi le développement des mouvements de réforme qui commençaient à critiquer les ordres soufis et les autorités établies. Après leurs indépendances, beaucoup de pays de la région se sont aussi caractérisés par leurs efforts de construire un État fort en dépit de la société civile (Ibrahim 1995: 37ff). Avec les indépendances, les formations anciennes et coloniales de la société civile se sont vues obligées de contribuer à la construction de la nation et de soutenir les efforts de modernisation des États. Ils devenaient donc des aides des gouvernements de plus en plus autoritaires : « The objectives of social and economic modernization on the national level were deemed more important than the advances of a specific social group, as the narrative of a single and undivided people, striving for the same objective, took hold » (Durac/Cavatorta 2015: 160). La société civile devenait donc émoussée (« stunted ») (Ibrahim 1995: 37), et presque partout dans la région, des régimes de parti unique se sont établis qui n'étaient pas préparés à tolérer des formations indépendantes de la société civile.

Dans la discussion sur la société civile dans les pays de la région, les analystes occidentaux ont donc ignoré le fait que ces pays comptaient des états dans lesquelles la société civile existait malgré des structures politiques autoritaires, et qu'il y avait aussi des formations de la société civile – tolérées par des régimes autoritaires – qui osaient opposer ces régimes, comme par exemple la « Ligue tunisienne des droits de l'homme » (LTDH) en Tunisie. Les états et les régimes de la région diffèrent cependant en ce qui concerne leur volonté de tolérer des espaces pour le développement d'une société civile. De plus, des régimes autoritaires – en fonction de leur degré de répressivité – peuvent même contenir des espaces dans lesquelles la société civile peut se développer indépendamment de l'État et des formations de société civile tolérées par lui, souvent dans le domaine de la sphère privée, sous forme de réseaux individuels, de clubs de lecture, de film ou de discussion. Il n'y a donc pas une seule société civile monolithique dans les différents pays de la région, mais plutôt des expressions multiples de sociétés civiles qui peuvent se faire concurrence ou même se combattre (voir Fortier 2019: 46ff).

Influencée par les idées de Gramsci (comme aussi par le développement des mouvements des droits de l'homme est-européens), l'analyse académique occidentale des pays de la région a finalement réalisé que la société civile pouvait prendre des formes assez différentes et même assumer un caractère « non-civil » (Durac/Cavatorta 2015: 168). Dans ce sens, on a commencé à voir les mouvements religieux islamistes comme les « frères musulmans » – considérés jusqu'ici comme « incompatibles avec la démocratie » – comme des formations de la société civile (Durac/Cavatorta 2015: 167), c'est-à-dire qu'on a commencé à regarder la société civile indépendamment des orientations politiques et religieuses. Le concept de société civile a donc perdu son caractère normatif : les formations de la société civile sont vues maintenant comme de simples formations organisationnelles entre l'État et l'individu qui essaient d'atteindre un but spécifique. Suite à l'extension de cette approche du concept, il est désormais possible d'identifier une multitude de formations de sociétés civiles dans la région (Durac/Cavatorta 2015: 168). Cette approche étendue explique particulièrement la stabilité des

régimes autoritaires qui utilise de manière implicite ou explicite le soutien de la société civile, mouvements islamiques inclus, comme par exemple des mouvements d'orientation salafi comme la ḥizb al-nūr en Égypte, qui tolère l'État aussi longtemps qu'il tolère leur daʿwa: « this type of Salafism is beneficial to rulers because its supposedly 'apolitical' stances are, in reality, profoundly political in the sense that they favour stability » (Durac/Cavatorta 2015: 169).[78]

Cette approche étendue du concept de société civile n'a cependant pas été capable d'expliquer les changements politiques dans les pays de la région parce qu'elle négligeait les formations de société civile qui critiquaient l'État, mais qui s'organisaient elles-mêmes de manières informelles, comme les réseaux de fans de football, les cercles de discussion (cinéma, littérature, etc.), les « amicales » ou les cyber-activistes, c'est-à-dire des réseaux privés qui ne sont pas enregistrés et qui existent en dehors des catégories établies de l'organisation (Durac/Cavatorta 2015: 179). Ces groupes communiquaient de façons nouvelles et différentes, à travers les réseaux sociaux, en communications privées ou dans le contexte d'événements spécifiques que l'État ne peut donc pas surveiller ou infiltrer facilement. Les nouveaux médias sociaux ont une importance particulière parce qu'ils dépassent l'isolation sociale des individus dans les régimes autoritaires et qu'ils rendent possible le développement de réseaux individuels : « Social media and new technologies provided the perfect means for politically unaffiliated youth to act socially without ever having developed offline social trust » (Durac/Cavatorta 2015: 184).

Les rebellions populaires en Tunisie et en Égypte ont précisément émanées de réseaux d'activistes individuels qui ont aussi été la clé du succès de la révolution dans ces pays : des groupements grass-root, des coalitions spontanées et flexibles, parfois aussi des cellules de base des syndicats, et non les syndicats eux-mêmes, ou des mouvements religieux ; surtout une multitude de petites groupes d'activistes qui s'étaient rencontrés localement ou à travers des réseaux de migration, et qui grossissaient comme des boules de neige. Les activistes de premier plan étaient des jeunes gens qui n'étaient pas (encore) enregistrés dans le « système », agissaient sous le radar des force de l'ordre et s'organisaient en comités ad-hoc (Durac/Cavatorta 2015: 182). Un aspect central de leur organisation était l'engagement individuel et l'absence d'identification politique et religieuse. Contrairement à leurs parents, ces jeunes révolutionnaires n'étaient pas bloqués par des traditions idéologiques et pouvaient se rencontrer indépendamment des considérations politiques et religieuses, organiser leurs activités, se dissoudre et se regrouper et surmonter ainsi des barrages idéologiques (Durac/Cavatorta 2015: 183).

Le débat autour du terme de « société civile » reflète donc l'importance de ce terme pour les débats contemporains dans la région. L'accent mis sur le contexte local montre de plus que les débats nationaux contribuent encore à l'accentuation de la signification du terme. Il est ainsi remarquable de voir que l'idée d'un état « civique »

[78] Dans leur caractère apolitique, quelques mouvements d'orientation salafi ont donc un caractère aussi politique que ceux des citoyens « areligieux » de la région, qui rejettent les efforts des mouvements islamistes d'obtenir (par la force) un aveu religieux plus fort de leur part.

(al-daula al-madaniyya) est devenue la base du processus de formation d'un consensus national politique en Tunisie depuis 2013. Des groupes religieuses, surtout la ḥizb al-nahḍa, ont accepté le terme « dawla madaniyya » parce qu'il ne se réfère pas automatiquement au débat sur les questions de la laïcité. Ā leurs yeux, le terme « civique » renvoie au respect de la religion et à la liberté religieuse. Les groupes sécularistes, particulièrement Nidā' Tounes, ont accepté le terme parce qu'il ferme la porte – à leurs yeux – au développement d'une théocratie (mes propres observations, Tunisie, Mars 2018). Le terme « civique » évite donc la confrontation entre le religieux et le laïc : il est possible d'être en même temps civique et religieux, et civique et laïc ; la référence au civisme surmonte les intolérances, et le religieux et le laïc deviennent secondaires. La référence au civisme cultive modération et respect mutuel.[79]

Cependant, même avant ce « compromis historique » (Ben Achour 2018: 148) en Tunisie, le terme de « société civile » n'était pas compris du tout comme un terme neutre. L'opposition religieuse argumentait plutôt que le terme apparemment innocent de « civique » avait été utilisé par le régime de Ben ʿAli comme un terme de remplacement pour le terme « séculaire », qui était considéré comme assez problématique à cause de sa connotation antireligieuse. L'ancienne division de la société tunisienne en orientations « religieuse » et « séculaire » a donc continué sous une autre forme déguisée. Un interlocuteur (lié à la ḥizb al-nahḍa) d'Edwige Fortier a remarqué ainsi que la « mujtamʿ al-madanī » (« la société civile ») était encore opposée à la « mujtamʿ al-dīnī » (« la société religieuse »):

> The notion (de al-mujtamʿ al-madanī, RL) was put in place by the regime and was almost presented in opposition to the islamists and even this discourse on terrorism. This was on the side of security, cultural, economic and social and they all came out (the media and the administration) with this notion of civil society in opposition to all things religious and religion (al-mujtamʿ al-dīnī). But this was a political distinction between politicians trying to draw a line under the state and religion ... This in fact lasted over twenty years and has definitively marked the spirit of the population (Najeeb, voir Fortier 2019: 150).

Le terme de « société civile » a donc été regardé par l'opposition religieuse comme un concept de lutte des sécularistes. La question qui se pose maintenant est pourquoi la ḥizb al-nahḍa était finalement prête à accepter le terme de « société civile » dans son programme politique? La réponse à cette question est étroitement liée avec le développement postrévolutionnaire de la Tunisie, et particulièrement avec l'escalade de la violence islamiste dans les années 2012 et 2013 qui a forcé la ḥizb al-nahḍa à prendre ses distances avec les islamistes radicaux et à trouver un compromis politique avec les séculaires sur la base d'un concept reformulé de société civile (voir Loimeier 2022).

---

[79] Dans beaucoup des contextes, le terme « civique » peut aussi signifier simplement une « indifférence en ce qui concerne la vie privée des autres ».

Mouvement social ou non-mouvement social ?

Quelles sont les conséquences de ces processus d'individualisation en termes sociaux et politiques ? Est-ce que la religion est en train de perdre sa fonction de plateforme pour la résolution des conflits dans les sociétés de la région quand les gens cessent de prendre part à la religion publique ? Qu'est-ce que cela impliquerait ? Comment les mouvements islamistes, menacés par cette emphase sur le caractère individuel de la piété, vont-ils répondre à un tel mouvement social ? Comment pouvons-nous juger le rôle des femmes dans des sociétés patriarcales où cette mise en avant de l'individuel laisse place à des pratiques religieuses non soumises aux hiérarchies de genre établies dans l'espace publique ? L'emphase sur le caractère individuel de la piété est-elle la marque d'un « mouvement social », ou avons-nous ici un autre type de mouvement, c'est-à-dire un « non-mouvement social » (« a social non-movement ») comme analysé par Bayat (2013)?

Quand on regarde les éléments constitutifs d'un mouvement social[80] comme définit par Tilly, c'est-à-dire, « a sustained, organized, public effort making collective claims on target authorities, employment of combinations [...] of political action [...] and participants concerted public representations of [...] unity, numbers, and commitment [...] » (Tilly/Wood 2013: 4), on peut se demander si l'emphase sur le caractère individuel de la piété peut être considérée comme étant la marque d'un mouvement social. Dans son étude des mouvements sociaux en Arabie Saoudite, Lacroix a souligné par exemple que « harbouring a political discourse that resonates with the grievances or the worldview of whatever large segment of the population [...] is not enough for a movement to produce effective mobilization » (Lacroix 2015: 168). Il continue d'argumenter que les mouvements sociaux et leur mobilisation ont besoin de structures cohésives et mobilisatrices bien développées comme par exemple par toute la palette des mouvements islamistes. Bayat insiste, par contre, sur le fait que l'échec de l'islamisme à représenter un ordre démocratique et inclusif a stimulé le développement des mouvements nouveaux qu'il a nommé « mouvements post-islamistes » ;[81] des mouvements « which can reshape the political map of the region if they succeed » (Bayat 2013: 8). Bayat a caractérisé ces mouvements post-islamistes comme des « non-mouvements sociaux », « as they refer to the collective actions of non-collective actors » (Bayat 2013: 15): « They embody shared practices of large numbers of ordinary people whose fragmented but similar activities trigger much social change, even though these practices are rarely guided by an ideology or recognizable leaderships

[80] Pour une discussion de la « social movement theory » voir aussi Beinin/Vairel (2013: 1ff).

[81] Le terme « post-islamiste » fut inventé par Asef Bayat dans son article « The coming of a Post-Islamist society » (1996) et discuté de manière plus profonde dans son livre « Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn » (Bayat 2007: 10ff). Dans ce texte, Bayat insiste sur le fait que les mouvements islamistes doivent être vus comme des mouvements sociaux du fait de leur degré d'organisation, leur orientation idéologique claire, leur structure hiérarchique et leur but politique.

and organizations » (Bayat 2013: 15). Les non-mouvements sociaux diffèrent donc des mouvements sociaux sur plusieurs points essentiels :

> Social non-movements tend to be action-oriented, rather than ideologically driven, they are overwhelmingly quiet, rather than audible. In non-movements, actors directly practice what they claim, despite government sanctions. Unlike social movements where actors are involved usually in extraordinary deeds of mobilization and protestation that go beyond of the routine of daily life … the non-movements are made up of practices that are merged into, indeed are part and parcel of, the ordinary practices of everyday life … These practices are not carried out by small groups of people acting on the political margins; rather they are common practices of everyday life carried out by millions of people who albeit remain fragmented. (Bayat 2013: 21)

Le pouvoir des non-mouvements sociaux n'est donc pas fondé par l'unité de ses acteurs, mais par le pouvoir des « grands nombres » (Bayat 2013: 21). Bayat insiste en outre sur le fait que la base sociale des non-mouvements sociaux est formée par les couches pauvres des populations urbaines, par les femmes et par les jeunes, c'est-à-dire par des groupes sociaux qui ont été le moteur de l'occupation silencieuse, graduelle et souvent illégale des places publiques et semi-publiques (« the quiet encroachment of the ordinary ») (Bayat 2013: 15).

L'insistance de Bayat sur les populations urbaines pauvres, les femmes et les jeunes, néglige cependant les milieux sociaux qui sont la force motrice des nouvelles formes de religiosité (et de non-religiosité), c'est-à-dire, les « classes moyennes urbaines » et probablement les élites sociales. Du fait de leurs moyens économiques et de leur capital social (et particulièrement de leur éducation), ces milieux sociaux ne sont pas seulement caractérisés par une plus grande cohésion sociale que les populations urbaines pauvres, ils partagent aussi des habitudes particulières de consommation et sont capables de se rencontrer dans des environnements virtuels (comme les réseaux sociaux) et réels : centres commerciaux, clubs, quartiers résidentiels protégés ou lieux de loisir. De plus, les « classes moyennes » (et les élites) ont la possibilité de se retirer au sein d'espaces privés (appartements, maisons, etc.) ce qui est rarement à la portée des populations urbaines pauvres qui ont en comparaison une vie plutôt exposée. La mise en avant du caractère individuel de la religiosité peut donc être considéré comme signe avant-coureur d'une nouvelle forme de mouvement social avec lesquels elle partage certains aspects.

Perspectives de recherche

Quelles sont les conséquences des processus d'individualisation dans la sphère religieuse pour le développement social des sociétés musulmanes, et aussi pour le développement des mouvements islamistes et leur capacité à mobiliser les musulmans à des fins politiques ? Quand on envisage les piétés/religiosités (et les non-piétés/non-

religiosités) individuelles comme un registre de pratiques dans lequel la combinaison d'une langue et d'un mode de comportement représente un type spécifique de piété (ou de non-piété), l'analyse de ces registres de piété/religiosité (et de non-piété/non-religiosité) individuelle peut nous montrer quelles modifications ces pratiques religieuses avaient connu dans le passé. La manière de prier, et en particulier l'organisation temporelle de la prière, peut changer, par exemple, si elle n'est plus exécutée dans la sphère publique (c'est-à-dire dans une mosquée), mais au sein du foyer ou d'autres sphères privées. Comment les lieux de prière publiques (comme les mosquées) sont-ils touchés par les piétés (et les non-piétés) individuelles, et comment les représentants officiels du culte réagissent-ils à de tels changements ? Pour une meilleure compréhension des nouvelles formes de religiosité (et de non-religiosité), il est donc nécessaire d'étudier – sur la base d'une palette des méthodes socio-anthropologiques, sociologiques et philologues – la vie sociale des gens qui revendiquent le caractère individuel de la religion (et de la non-religion). L'accentuation de l'individualité est-elle la manifestation d'une certaine « fatigue spirituelle » résultant des débats religieux à travers les années sur des questions doctrinaires apparemment mineures, ou est-elle le reflet de nouvelles formes de mysticisme et de spiritualisme individuels ? Pouvons-nous interpréter l'accentuation de l'individualité comme un effort visant à exclure les islamistes de la sphère publique ? Les Tunisiens, les Égyptiens et les Iraniens en ont-ils seulement marre de la religion qu'on leur impose ? Leurs revendications d'une pratique privée et individuelle ne seraient-elles rien d'autre qu'une forme déguisée d'agnosticisme ou d'athéisme (voir Wasella 1997) ? Ou est-ce que l'accentuation de l'individualité fait partie d'un mouvement social plus large, peut-être issu du développement des classes moyennes dans les sociétés de la région de plus en plus ouvertes ?

Une question centrale pour la recherche était et est de savoir si nous pouvons comprendre les piétés (et les non-piétés) individuelles (et d'autres formes de religiosité et de non-religiosité) quand les gens cessent d'être religieux dans la sphère publique ou, encore mieux, quand ils cessent d'être religieux de manière évidente et ne se lient plus à des formations religieuses établies. Nous pouvons nous appuyer pour cela sur une tradition musulmane bien établie et mesurer la piété des musulmans à travers les ḥasanāt (voir plus haut), les « points bonus » et les mérites qui ouvrent un jour les portes du paradis. Le concept des ḥasanāt fait cependant l'objet de controverses, et il n'y a pas de consensus quant à la validité et la praticabilité de ce concept pour mesurer la « vraie » piété : « the overtly pious have always been regarded as being insincere » (Tayob 2017: 31).

Néanmoins, nous pouvons aussi identifier des formes, des époques et des lieux nouveaux d'organisation sociale et de sociabilité qui indiquent des formes nouvelles de piété et de religiosité (ainsi que des formes nouvelles de non-religiosité), comme les boites de nuit « musulmanes », les clubs de sport et de fitness, les centres de yoga, les cercles de littérature, les centres commerciaux, les cafés « musulmans », les restaurants, les cybercafés, les chat rooms, les plages « musulmanes », les communautés privées, les jardins zoologiques et les parcs naturels ou autres formes d'organisation du temps de loisir « musulman » et du « tourisme islamique », mais aussi les multiples activités

sportives, les mouvements pour la santé et les nouvelles formes de consommation qui prennent de l'ampleur, surtout auprès des femmes. Ces espaces et ces activités sont liés aux groupes sociaux qui ont été les pionniers de la piété/religiosité et la non-piété/non-religiosité individuelle et qui font partie des classes moyennes urbaines musulmanes.[82]

La recherche sur les piétés/religiosités (et les non-piétés/non-religiosités) individuelles doit donc répondre à la question clé si et comment les processus d'individualisation sont inévitablement liés à la perte correspondante de l'influence de la religion « publique » et de ses acteurs, en particulier les mouvements islamistes qui essayent de mobiliser les gens à des fins politiques précises. Dans ce sens, notre projet peut être considéré comme une proposition de piste de recherche et une invitation de faire attention plus au quotidien en future dans la recherche sur les sociétés de la région et de repenser en effet les développements religieux et politiques sur la base des études respectives.

[82] Voir Abaza (2001), Akçaoğlu (2009), Bayat (2013), Deeb/Harb (2013), Gertel (2014a), Haenni/Holtrop (2002), Hazbun (2008), Khosravi (2008: 92), Le Renard (2015), Ossman (2002), Schielke (2007) et Tilly/Wood (2013).

3 “Private Pieties” (and “Non-pieties”): Dynamics of (Religious) Change in the “Islamic World”

Foreword

The present text has been developed on the basis of a proposal for a research project that was accepted by the “European Research Commission” (ERC) as an “Advanced Grant” (Proposal No. 693457) under the title “Private Pieties: Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics”. The project started its work on 1 October 2016. In this context, I would like to thank the five members of the research project, namely, Liza Franke, Katja Föllmer, Jan-Peter Hartung, Johanna Kühn and Nadine Sieveking, who have read and discussed the present concept in numerous project meetings between 2016 and 2019. I would also like to thank Monçef Ben ʿAbdeljalil, Ramzi Ben Amara, Jocelyne Dakhlia, Markus Dressler, Matthias König, Khaoula Matri, Ismael Moya, Srirupa Roy, Munīr al-Saʿīdānī, Rüdiger Seesemann, Samuli Schielke, Shaheed Tayob and Rupa Viswanath for their highly constructive comments on earlier versions of this text. Of particular importance for the development of the concept – and, thus, its “serendipitous moment”– was an evening with Fatima Harrak and Mohamed al-Mansur in Rabat/Morocco in 2010. I would like to express sincere thanks to Fatima and Mohamed for this inspiring exchange of ideas.

How did the basic idea for the present research project emerge? Of great importance were the numerous conversations with friends and colleagues in the region, who conveyed to me in private conversations: “Roman, I know that you are working on the development of Muslim movements of reform, and this is all well and good, but quite honestly, we don’t care for religion”, or, “well, I’m Tunisian (or Tanzanian or Egyptian etc.) and Muslim, but at the same time, religion should be a private affair and how I live (or do not live) my religion is nobody else’s concern”. Such conversations inspired me to start a research project about people who dare oppose Islamist voices and movements and who also represent another perspective on the “Islamic world” of today.

Indeed, today but also historically, we encounter in the region a multitude of different religious (and non-religious) orientations – beyond the “Islamist challenge”– that seek their own path in an ever changing world. Many of these orientations commonly regard piety/religiosity (and non-piety/non-religiosity) as an individual affair. In our research programme we have thus seen over the course of time and based on our research experiences, a shift in our research focus from “private pieties” (and “non-pieties”) towards “individual pieties/religiosities” (and “non-pieties/non-religiosities”). The term “religiosity” thus came to complement the term “piety” due to the fact that the term “religiosity” refers to a larger field of meaning than the term “piety” (see the debate below).

> Even if the present text refers to the “Islamic world” in the title, this term as well as terms such as “Muslim” or “Muslim society” are employed only when their application is justified by the context. These terms are replaced, as a rule, by neutral terms such as “countries/societies of the region” in order to signal that we do not look at the societies in the region through the privileged lens of Islam. The same signal is intended by bracketing the term “religious” in the title: “religious” change must always be seen in a larger historical, political, social and economic context. The term “Islamic world” in the title has also been chosen due to the fact that geographic brackets such as “Near and Middle East” or “Maghrib/Mashriq” would have excluded Senegal, one of our countries of research, as well as other neighbouring countries.

Indeed, processes of (religious) change are expressed in different intensities in different regional and historical contexts. For this reason, not only has the project been conceived as a trans-regional study, based on a comparative study of social and political contexts in Senegal, Tunisia, Egypt, Lebanon, Iran and Pakistan;[1] we also wanted to

[1] The present text provides a general and programmatic overview over the theme of the research project. Individual case studies on Senegal (Nadine Sieveking), Tunisia (Roman Loimeier), Egypt (Liza Franke), Lebanon (Johanna Kühn), Iran (Katja Föllmer) and Pakistan (Jan-Peter Hartung) will be presented in independent publications. A first impression of our research can be gained from a working paper edited by Nadine Sieveking with contributions by Sieveking, Föllmer, Kühn, Franke and Loimeier (Sieveking 2020).

know which dynamics and processes could be observed in all of our case studies, and which processes and dynamics were only of limited importance, or even unknown. In this respect, our comparative approach was "an experiment in which differences are elicited to provide ideas and justify analytical standpoints" (Moya 2015a: 152). Thus, the countries mentioned above were chosen because they represent vastly different historical, religious, political and social scenarios and trajectories: some of them are quite homogeneous in religious terms (Senegal, Tunisia and Egypt), while others are rather heterogeneous (Pakistan and Lebanon); some are democracies (Senegal, Tunisia and Lebanon), while others are authoritarian regimes (Egypt, Iran), and still others have been described as oligarchies (Pakistan): countries like Lebanon and Pakistan are characterized by the coexistence of several sunni and several shīʿī as well as several non-Muslim groups (Christians, Hindus etc.). Tunisia, in comparison to Lebanon or Pakistan, for instance, is monolithically sunni-māliki, while Senegal and Egypt are characterized by the existence of Christian minorities, and yet do not have significant shīʿī groups. Again, Iran constitutes an exception due to the fact that Iran has a twelver-shīʿī majority, as well as sunni minorities, sufi-orders, and a series of other religious movements such as Zoroastrism or the Armenian Christians. The modes of "religious navigation"[2] of non-Muslim minorities with respect to Muslim majorities and/or a regulating state has not been a (major) focus of research for reasons of "research economy", despite the fact that modes of "religious navigation" of non-Muslim minorities form an additional perspective on questions of individual religiosities (and non- religiosities).

The comparative framework of the research concept was also chosen to enable us to respond to the question about whether individual religiosities (and non-religiosities) and the development of new forms of religiosity were agential/movement-driven (hence particularistic by nature) or linked with larger developments. Research would eventually enable us to explain the social, religious and political meaning of individual religiosities (and non-religiosities). Accordingly, our comparative approach was supposed to answer the question as to whether individual religiosities (and non-religiosities) and the development of new forms of religiosity are agent/movement-driven or linked with larger, structural developments.

For the analysis of individual forms of the religious (and non-religious), five specific thematic fields are of major importance in general: firstly, gender dynamics, in particular the role of women in patriarchal societies who appear to gain most from the development of new forms of religiosity, and who indeed have been a driving force in movements of civilian and "post-Islamist" (Bayat 2013: 259ff; 288) protest in many North African and Middle Eastern countries in recent years; secondly, the role of new and social media (internet, e-mail, twitter, blogs, but also satellite TV and the black

[2] The terms "to navigate" (see Vigh 2009) and "to negotiate" can be understood in several ways: first, they may refer to the negotiation of relationships, to a debate about specific issues or the negotiation of a contact (e.g. in trade relations, i.e. "bargaining") and transactions. In addition, "to navigate" and "to negotiate" may also mean "to eek out a living" (as in the French term "se debrouiller").

market for films and music) as platforms of discussion and channels/networks of communication; thirdly, the question as to how the organization of time (and space) and respective concepts of time (and space) inform specific modes of individual religiosity (and non-religiosity); fourthly, those codes (language, dress, symbols and habitus as well as patterns of consumption and life style) that served as symbols of mutual recognition and that were central to the communication among those who stress the personal and individual character of religiosity (and non-religiosity); fifthly, the layers and modes of organization of religious (and non-religious) persons: formal and informal, networks and modes of entanglement, as well as niches of encounter. Here, it is important to identify the tactics such people cultivate in order to escape and undermine Islamic strategies (and policies) of control.[3] We wished to know, moreover, whether the rise of civil movements is linked to processes of individualisation. How does the development of individual religiosities (and non-religiosities) impact on both civil and Islamist movements? In particular, we wanted to know what "individual religiosity" specifically means?

In this sense, the present research programme intends to redirect research on the societies of the region: while people in the region are still represented by Western[4] media as epiphenomena of Islam (Otayek/Soares 2007: 12), we regard people in the region – on the basis of our research on everyday life in Tunisia, Egypt, Lebanon, Iran, Senegal and Pakistan and on the basis of their everyday experiences – as citizens and actors who may view themselves as "Muslims", but who nevertheless identify with many other forms of the "self", and who think and act accordingly in rather variable ways.

Such other forms of the "self" not only include different expressions of the "religious", but also individually different forms of dissociation from the "religious". Such forms of dissociation from the "religious" may be seen as forms of withdrawal into private and personal spheres, as forms of "passion fatigue" (see below) and even forms of non-religiosity. This focus on the individuality of people in the region has consequences for the analysis of the different societies of the region because "religion" ("Islam") is de-emphasized as a central explanatory factor for social and political processes in the region.[5] The shrinking importance of religion ("Islam") for social and

[3] Our analysis was based, in particular, on social milieus in (larger) cities (Dakar, Tunis, Alexandria, Beirut and Tehran) which literature on the subject often defines as "middle class" (see below in the text). Jan-Peter Hartung's research formed an exception since it focused on rural contexts in north-western Pakistan.

[4] Although terms such as "Western" and "the West" are as problematic as terms such as "the Islamic world" (see above), these terms will still be used here as symbolic markers for a plethora of mass media, political and academic positions in Europe and North America on the countries of the "Islamic world". These positions are characterized by their essentialist representation of the "Islamic world", often informed by political interests. A paradigmatic example for such a representation of the "Islamic world" is Samuel Huntington's "The Clash of Civilizations" (1996).

[5] In this sense, the present research programme supports Schielke's (2010) argument – namely that there is "too much Islam in the anthropology of Islam" – in so far as political Islam is stressed far too much in the analysis of social development in the region. Here, however, we are not proclaiming yet

political developments – as we were able to observe in our different case studies, and which differs in intensity in respective national and regional contexts – particularly concerns those political and religious formations that regard religion ("Islam") as a major force of mobilization for their respective religious and political agenda. In this sense, the present research programme should be seen as an appeal to re-direct future research away from the politically "spectacular" towards themes of everyday life, above all as concerns those societies in the region seen until today in a very essentialist way as forming part of "the Islamic world".

Introduction

In recent years, radical Islamist movements have seemingly become the most dangerous threat for the West, as exemplified by a chain of events that essentially started with 11 September 2001, and which is linked with the name of the terrorist network al-Qāʿida. Ever since, Western media, terror experts and secret services have been mesmerized by "Islam" and militant Islamist groups. However, even before 11 September 2001, Western perspectives on the region were informed by the idea that everything in the region was somehow "religion" and that the societies of the region were "saturated by Islam".[6] The term "the Islamic world" was taken as a short form employed to explain everything else in the region. Such views ignore the fact that religion is only one among many factors that have to be considered when talking about the region and when talking with partners in the region: here, societies are linked indeed with varying historical legacies, different social, cultural and ethnic traditions, diverging economies, a plethora of political regimes, a multitude of religious orientations and numerous regional sub-centres that have developed distinct identities of their own. As a consequence, "religion" has acquired rather variegated social, cultural and political importance (in German: "Wirkmächtigkeit") in the region in both historical as well as present times.

However, the focus on the Islamist threat has obliterated or at least hidden the development of social and religious movements in the greater region, from Senegal to Indonesia, that run counter to Islamist demands. Existing academic literature rather argues that there has been a return of the religious in recent times, including radical religious movements (for this argument see Schielke 2012: 301). However,

another "failure" of political Islam (see Roy 1992). We rather stress the necessity to study processes of social change (including "political Islam") in the region in a more encompassing manner.

6 The idea of a (religious) "saturation" of a society is rather problematic: the term "saturation" – which may indicate both a condition as well as a process – suggests that there was a time in which a society was in a "non-saturated" condition, and that such a condition is usually defined in a rather chrono-centric perspective from the respective present. Furthermore, this begs the question as to who defines what "saturated" actually means or should mean. An additional extension of the meaning of the term "saturation" is achieved when we think about the possibility of an "over-saturation" of a society by, for instance, religion.

from Senegal to Indonesia, social and religious movements and voices have started to dispute the Islamists' claim to hegemony in the public sphere and their claim to speak for all Muslims. The strength and the social relevance of such movements are varied, though, in different regional and temporal contexts, and should be studied accordingly. All of these movements contend that piety/religiosity (as well as non-piety/non-religiosity) should be a private, an individual and a personal affair (Otayek/Soares 2007: 17).[7] Their resistance against hegemonic (and often Islamist) interpretations of Islam is particularly pertinent in places and contexts where either a state or parastatal Islamist movements try to impose a specific concept of piety and religiosity.

Research in recent years has started to tackle and to challenge the issue of "piety" in the greater region. But while Mahmood's and Deeb's studies focused on the public piety of Muslim women in Egypt (Mahmood 2005) and Lebanon (Deeb 2006), studies by Abaza (2001 and 2006), Bayat (2013), Debevec (2012), Deeb/Harb (2013), Göle (2000), Haenni/Holtrop (2002), Khosravi (2008), Schielke (2007) and Soares (2005) have drawn attention to social groups and voices whose religious (and non-religious) orientations escape established concepts of piety and religiosity. Consequently, the present text does not focus any more on "public pieties/religiosities", but rather on new forms of individual religiosity/piety (as well as non-religiosity/non-piety) in contemporary "Muslim" societies. The focus of the present text is thus on those men and women who oppose Islamist movements (and "Islam"-informed state administrations), and who are unwilling to allow others to define how they should live, or not live, their religion.

To clarify this theme and purpose of research: non-religiosity is not seen here as being inevitably synonymous with the rather dramatic term "unbelief" (kufr) although the self-representation of being an "atheist" may occur.[8] Here, non-piety and non-religiosity are rather seen as attitudes towards the religious as are marked by individual indifference and/or scepticism. Many Tunisians, Egyptians or Iranians would say, for instance, that they see themselves primarily as Tunisians or Egyptians rather than as "Muslims" and/or that economic issues are more relevant or pressing for their everyday lives than religious questions. In this sense, non-religiosity must be seen as a broad spectrum of individual positions reaching from "weak religiosity" and "weak faith" to agnostic positions to positions of doubt (mutashakak) to, finally, outright unbelief or atheism (kufr, mulḥid, but also ghayr mu'min, ghayr mutadayyin).

[7] For an extensive discussion of these terms see the text below.

[8] On the terms "unbelief" as well as "apostasy" (irtidād) see Coury (2018) and Nieuwkerk (2018a).

The Social and Political Context

Where do we go from here with our first discussion of semantic problems regarding individual piety and non-piety, and what is the historical, social and religious context of this debate? Since the nineteenth century, "Muslim" societies and life-worlds have been informed by far-reaching processes of social and economic change. The corresponding crises of orientation prompted the development of a plethora of religious as well as non-religious reform movements[9] which fought against both the Western domination of their countries as well as the seemingly obsolete social and religious practices in their own societies as were associated with Islamic mysticism (Sufism). In the twentieth century, religious reform movements have often been labelled "fundamentalist", "salafi" or "islamist" (Göle 2004: 18) in the sense that such movements regard "Islam" as the only path and solution for all kinds of social and political problems. In their reform endeavours, these movements are united in that they combine doctrinal arguments with programmes of social reform that essentially seek to "Islamize" modernity and to fight seemingly obsolete aspects of the religious as "un-Islamic innovations" (bidaʿ). Among such bidaʿ were the ecstatic rituals of some Sufi orders, for instance, or (costly) magico-religious practices. The "Islamization of Modernity" is again a central theme for many Muslim reformers (see Kepel 1994, Nasr 1996, Ramadan 2009).

However, it is important to differentiate here between salafi-oriented and Islamist movements. Salafi-oriented movements of reform differ from Islamist movements due to the fact that they see themselves primarily as religious reform movements. Furthermore, they reject the primary role of politics. Islamist movements in contrast stress the primary role of politics with respect of social and the religious agendas and focus on the establishment of an "Islamic" state (Seesemann 2018: 249). However, the term "salafi-oriented" also signals that there is not one monolithic "salafi" movement, but rather a plethora of different "salafi-minded" groups. The terms "salafi" and "salafiyya" have been (over)used, in recent years, though, and are linked to a huge and rather controversial debate about the different meanings of these terms as well as their historical development. This debate has so far not produced a consensus (for an overview of this debate, see in Loimeier 2016, chapter 2). The label "salafi" or "salafi-minded" has the additional disadvantage of referring to sunni majority societies and regimes only, and to exclude shīʿī Muslim societies and regimes such as Iran or Lebanon. It is thus

[9] For a discussion of Muslim movements of reform, see Loimeier (2016, chapter 2). Religious reform movements were complemented in this period of time by political reform movements that saw reform as a programme of modernization of state, economy, army and society. These efforts at reform essentially tried to strengthen national sovereignty in the context of increasing European efforts to influence development in the region. Efforts at political reform in these times should thus, à posteriori, not be seen as "movements of secularization" even if such processes of reform had a "secularizing gist" in the "longue durée" (see the discussion of the term "secularization" below). In the Ottoman Empire, politics of reform and modernization became known, in the 19th century, under the term "tanẓīmāt" (on the "tanẓīmāt"-reforms see Berkes 1964).

better to talk about a broad array of different Islamist movements and regimes. These Islamist movements and regimes differ markedly in the ways in which they interpret "Islam" (as well as "piety" and "faith"). Islamist movements are not only characterized by different ideological orientations, however, but also by the fact that their social relevance ("Wirkmächtigkeit") differs in both regional and historical terms: thus in many different ways the local (and historical) context seems decisive.

Thus, reform movements in "Muslim" societies have not developed out of thin air. The social and economic dynamics of the nineteenth and twentieth century have rather produced new social milieus which have often (but possibly misleadingly) been described as "middle class" (Arab.: al-ṭabaqa al-mutawassiṭa), namely, population groups between the utterly rich and powerful as well as the utterly poor and weak. The term "new social milieus" is employed here to signal that there is not one monolithic "middle class", but rather a broad spectrum of social groups and formations. These are characterized, for instance, by specific expectations with respect to their way of life, their patterns of consumption, their wish and ability to provide good education for their children as well as, last but not least, their basic ability to consume beyond immediate vital needs (for a discussion of these terms and their relevance for the political process in the region, see Loimeier 2016 and Winegar 2016).

> The term "milieu" may acquire a negative connotation in certain contexts ("criminal milieus"). However, the term is used here in an sociological and ethnological sense as a term characterizing social groups that cannot be grasped by meta-terms such as "society", "community" or "class". Milieus are framed first of all by location (places, quarters, work contexts) and second by social, ethnic, cultural, religious and ideological ascriptions. Time regimes are equally important to define a milieu and may involve more or less regular meetings in mosques, in cafés, during holidays, in football stadiums ("fans"), in golf clubs or in the context of political demonstrations and even rootedness in a specific "life world" and/or "sub-culture". Persons who belong to such milieus may belong to vastly different income groups and are thus not automatically part of a specific social class. Personal agency is last but not least a fourth decisive factor to define one's belonging to a specific milieu: milieus are produced.

In recent years, new social milieus (employees in the public and private sectors, but also small and medium-sized traders and entrepreneurs) have been a major driving force in processes of political democratization in a number of countries such as Tunisia or Senegal and they have supported political protest in Egypt and Iran. At the same time, such milieus have been looking for new religious orientations that express and reconcile their social (and economic) aspirations with religion. The corresponding process of "embourgoisement" (Haenni 2005: 9 and Luckmann 1991: 68) supported the development of new modes of religiosity which reflected the social and economic aspirations of the new social milieus. New social milieus were therefore searching for new and more rationalistic (and less costly) interpretations of the faith. Such new in-

terpretations of the faith could still be linked with a conservative system of values: they were not necessarily "progressive".

An increasing number of Tunisians, Egyptians and Iranians has turned away, though, from the Islam inherited from their parents' and grand-parents' and has started, as we have seen above, to privilege an individual approach to the faith. These dynamics of re-orientation have fed, firstly, the growth of reformist movements that stress personal piety, a more "rationalistic" type of religion as well as abstinence from politics. The dynamics of religious reorientation have, secondly, supported the emergence of modern Sufi movements that stress philosophical approaches to Sufism rather than the ecstatic ritual. Finally, processes of religious reorientation have nourished those social groups and voices that would like to confine piety and religious practices to the private sphere and to the individual as such. All these processes of change have led to the weakening of the authority and influence of established religious authorities (see Eickelman/Piscatori 1996).[10]

However, the refusal to submit to the authority of the established religious scholars (ʿulamāʾ) does not necessarily mean that one simply accepts reformist social and political positions "wholesale": Many Muslims rather rebel against authority and concur with the critique of modes of conspicuous consumption in marriage ceremonies, for instance, and other seemingly obsolete social and religious practices. By contrast, Tunisians, Iranians or Egyptians have been willing to adopt new forms of Sufi-oriented spirituality as mediated by media-savvy charismatic preachers such as ʿAmr Khālid (or, more recently, Muṣṭafā Ḥusnī) in Egypt, characterized by their rejection of established religious authorities, their "Western" outfits and their ability to offer "un produit réligieux taillé sur mésure" for a new generation of pious citizens (Haenni/Holtrop 2002: 47).[11] ʿAmr Khālid's style was characterized by general affirmation, not rejection, and by stressing a "foi mondaine mettant l'accent sur la paix intérieure, réflexivité, … rejet de la vision d'un Dieu châtieur au profit d'une perspective plus 'cool' où Dieu est amour" (Haenni/Holtrop 2002: 47). ʿAmr Khālid also proposes a model of virtuous wealth and salvation through deeds, "évoquant encore une fois … les born again Christians" (Haenni/Holtrop 2002: 64):

> Résolument casual, il refuse les conduits de distinction du shaykh traditionnel, autant dans le registre du vêtement que de la parole. Non seulement Khâlid récuse le titre de « shaykh », lui préférant celui d'« oustâdh » (professeur), mais

[10] It should be stressed here, that (many) followers of all of these different movements, i.e. Islamists, Sufi- oriented reform movements as well as "modern" non-affiliated Muslims (both pious and non-pious) may be characterized as representing "middle-class/milieu" orientations. In many regional contexts, it is possible to find such vastly different religious orientations even within a single family (observation Tunisia, March 2017; see also Deeb 2015 for Lebanon and Smith 2014 for Senegal).

[11] Radical Islamists such as Aymān al-Zawāhīrī have accused representatives of moderate (and modern) orientations of "religious treason", and have remarked: "Ils sont en train d'inventer un Islam acceptable aux yeux du département d'État américain, de l'Union Européenne ou des pays du Golf…" (Aymān al-Zawāhīrī, quoted in Labat 2013: 157).

> il rejette aussi la barbe et la galabiyya du shaykh traditionnel pour le menton glabre et le pantalon-chemise. Il s'adresse à son public sur un ton décontracté en arabe dialectal et, lorsqu'il recourt à l'arabe classique pour citer des propos du Coran ou du hadith, il les traduit presque systématiquement (Haenni/Holtrop 2002: 54).

The loss of influence and authority of established religious scholars was contingent, however, upon the historical, social and political context: while 'ulamā' and fuqahā' may no longer wield much political power in most countries of the greater region (except Iran), they may still have some say in the different countries and regions in varying degrees in moral matters (in German: "Fragen der Moralordnung"), for instance, but also with respect to social questions (namely, family issues) or questions regarding "modernity". Questions related to problems of orientation in "modernity" are produced, for instance, by disputes over the question as to whether plastic surgery – for enhancing "Western" ideals of female beauty – is acceptable in both religious and Islamic legal terms.

And yet, despite the fact that established religious scholars and institutions have gradually and/or partially lost influence in many countries of the greater region, Tunisians, Egyptians or Iranians are still represented in the West as Muslims, namely, as prisoners of a reified concept of Islam that towers over human beings and societies and limits their agency. Such essentializing concepts of Muslim society ignore that Muslims (or more precisely, Egyptians, Iranians or Tunisians who happen to be Muslims) have multiple discursive competences (Baumann 1996): They negotiate their everyday life in this world, as men and women, as elders and as youth, as traders and farmers, as scholars and computer experts: they are not rendered mute by Islam, or rather by Islamists.

In fact, (Muslim) Egyptians, Tunisians, Iranians and Pakistanis navigate between a plethora of religious and/or political options and orientations: Similarly, humans are not born as "Muslims",[12] but rather develop by way of a complex socialisation process to become human beings with diverse (conscious and unconscious) internal as well as external ascriptions of the self that continue to evolve throughout a person's life.[13] "Religion" and "piety" thus form only one part – and often only a secondary part of such internal and external ascriptions of the self. Family background, local context (village, town, mega-city etc.), political context, the specific legacy and history of a family across generations as well as "blows of fate" ("Schicksalsschläge") are central to

[12] This is, of course, an "etic", non-religious position. Pious Muslims would say that all human beings are born as Muslims but then turned by cultural "circumstances" into Christians or Jews.

[13] In this context, another important question is the question about whether families still continued religious education of children at home, namely, whether processes of private religious socialization continued or discontinued. Danièle Hervieu-Léger (1992) has pointed out that the discontinuation of religious socialization in the family has to be regarded as a major break in a tradition that was central to the process of social secularization in Catholic France in the twentieth century (for similar processes of religious change in eastern Germany, see Wohlrab-Sahr et al. 2009).

the formation of such internal and external ascriptions. In this sense, it cannot be said, following Ahmed, that "the Islam of an individual issues from him or her making the shahādah the original declarative statement.... (the shahādah) that testifies to the individual's self-affiliation with the historical act of God's revelation to His messenger" (Ahmed 2016: 344).[14]

"Political" Islam and its Epistemic Traps

The colonial occupation of most countries of the region in the nineteenth and early twentieth centuries, as well as the emergence and consolidation of authoritarian regimes in the post-colonial period (and the corresponding failure of socialist trajectories) has stimulated not only the emergence of new social milieus and religious reform movements, but also the development of an array of Islamist groups that continue to flourish, despite Roy's prognosis of the "failure of political Islam" (Roy 1992). Due to their radical rejection of contemporary Muslim polities and ruling elites portrayed as corrupt and pro-Western, Islamist movements have assumed an eminently political character. These movements present Islam as a political ideology and as a symbiosis of dīn wa-daula ("religion and state") in which religion (Islam) would rule supreme. Islamic polities should be based on the principles of Islamic law (sharīʿa) as well as Islamic ethics. Islamic law and Islamic ethics should be supervised by respective institutions such as the "revolutionary guards" in Iran and be based on the (qurʾānic) principle "to command what is right and to forbid what is wrong" (al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar) (see Cook 2000). This principle was seen by Islamist movements as a legitimate injunction to impose their own interpretation of what was "right" or "wrong" on societies.

One major element of Islamist discourses and politics has, indeed, been to force people to conform to Islamist standards regarding piety and respective religious practices. The totalitarian character of such movements is shown, for instance, by the fact that such groups use the social media (SMS-messages, twitter or voice mail) in order to send out the call for prayers and reach individual citizens who would otherwise not heed the call for prayers[15] – thus the term "public piety" or, perhaps better, a publicly monitored piety. In this context, it is fundamental to stress that Muslim movements of reform are always movements of contestation (of established authority) that usually do not address "the other" – Christians, for instance, although Muslim movements of reform may be seen as a response "to the other" (such as processes of modernization perceived as non-Muslim): they particularly address, in a rather radical and often violent form, co-believers, other Muslims, perceived as becoming non-believers, "deserters", from the perspective of those who perceive themselves as the guardians of the

[14] For an extensive discussion on the multitude of religious concepts and the question as to why humans believe in something, see Boyer (2001: 16ff).

[15] Jan-Peter Hartung, 14 July 2016.

"true faith": "La violence fondamentaliste est elle aussi une tentative de faire monter les enjeux, c'est-à-dire de décourager les déserteurs potentiels en démontrant que la défection leur coûtera très cher..." (Boyer 2001: 427).

However, Islamist movements and Islamist activists are not the only social (religious, political) forces that try to impose a specific moral order: In Senegal, for instance, Sufi orders (in particular, the Murīdiyya and the Tijāniyya) have assumed a comparable role in the past, and Senegal's present-day public sphere is deeply informed by religion as defined by the marabouts of the Sufi orders. As a consequence, both the (small) group of Senegalese citizens who do not cultivate a particular religious orientation as well as the followers of the Senegalese Islamist movement, the Jamāʿat ʿIbād al-Raḥmān,[16] stress the importance of "Senegalese tolerance" and "peace". The stress on "tolerance" and "peace" allows both "secular" Muslims as well as Islamists to reject the efforts of the Sufi orders to impose Tijān/Murīd concepts of a moral order on Senegalese society (Ismael Moya, 7 July 2017).

Sharing (some) of the doctrinal arguments of Islamist movements does not mean, however, that Tunisians, Egyptians or Senegalese accept the often radical political aims of Islamist groups or their concepts of societal organization: many people are clearly against a purely political interpretation of Islam and maintain that their piety or their religiosity and the way in which they live their religion is not a matter of public debate (see van Bruinessen/Howell 2013). Indeed, people often ask: "for whom are we pious – for ourselves or for the larger public?" And people also maintain that their individual piety is crucial, not "the rules", the outward appearances of religiosity (Hatice Akyün, Süddeutsche Zeitung, 11/12 June 2016). Again, such a stance does not mean that Islamist Muslims are not pious or that they only pretend to be pious (although this is also possible). This stance rather means that non-Islamist Tunisians, Egyptians or Iranians reject the claims of Islamist Muslims to scrutinize their individual piety (or non-piety), and to claim that only Islamist Muslims are truly pious. Thus, as non-Islamist Muslims insist: "we are pious as well, but it is not your business to find out how pious we are, how we are pious and whether we are pious at all".

As a consequence, Islamist efforts to define and dominate the public (and the private) sphere and to take part in the "political game", has led to Islamists having experienced the fate of all political actors, namely, corruption by political manoeuvres and concomitant loss of credibility. Olivier Roy has argued, thus, that Islamists themselves have to be seen as the most important actors of "secularisation" (and perhaps also of "individualisation"), and not those "laïc" Muslims, who anyway do not take part in current debates on the "reformulation" of Islam:

> De manière sans doute provocante, on peut dire que les véritables acteurs de la sécularisation de l'islam aujourd'hui ne sont pas tant les musulmans « laïques »,

[16] For the development of the Jamāʿat ʿIbād al-Raḥmān see Loimeier (2001: 269ff) and Loimeier (2009). The Jamāʿat Ibād al-Raḥmān has seen, since its foundation in the late 1970s, a remarkable development from an Islamist to a Salafi-oriented movement of reform.

> car ils sont en dehors de la reformulation du religieux, mais bien les islamistes et les fondamentalistes, parce qu’ils tentent de remédier à la coupure croissante entre culture et religion par une exacerbation de la religion, qui ne conduit qu’à la détacher un peu plus du politique et du culturel (Roy 2002: 19).

An Egyptian partner in conversation with Samuli Schielke brought up a related argument. With respect to critical positions of Muslim freethinkers regarding seemingly established foundations of the faith (musallamāt), B mentioned: “They (i.e. the vast majority of Muslims) fear such different thinking about faith and religion (dīn) more than outright atheism. Atheism is something outside the framework and can be left on its own; different thinking is more dangerous” (Schielke 2019a: 13).

In so far as Islamists (over)stress the political character of Islam and also align themselves with specific interpretations of the “political”, they walk into an epistemic trap: Islamists, namely, must justify their specific political interpretation of Islam and are thus confronted with the fact that their interpretation of Islam is necessarily informed by the changing political context of their times, a development described by Roy as the “banalisation des islamistes” (Roy 2002: 41): “La survalorisation de l’État par les islamistes a eu pour effet de dévaluer la religion :…car qui dit action politique dit violence, compromis sinon compromission, retombée dans la pratique empirique du pouvoir, voire dans la corruption” (Roy 2002: 41).

The Islamists’ stress on the “political” has brought about two major developments: firstly, states, such as Egypt or Senegal try, or have tried to develop and implement their own policies of Islamization in order to take the wind out of the Islamists’ sails. In their efforts to develop such state-informed policies of Islamization, states have consequently also walked into an epistemic trap due to the fact that they have accepted, at least to a certain extent, an Islamist argumentation and thus agreed to take part in a “legitimacy race” with Islamists. The efforts of states to govern and to regulate religious affairs, usually in the guise of a “ministry of religious affairs”, has not only led to different intensities of the “religionization” of such states, but also to respective critical reactions from people who oppose such state-informed efforts to define “religion” and the moral order of a specific society. Furthermore, there are even some Islamist groups who have come to reject the political instrumentalization of Islam and, by contrast, stress the importance of individual piety, a process defined by Roy as the “privatisation de la réislamisation” (Roy 2002: 48).

Accordingly, the stress placed on individual piety/religiosity is not only a characteristic marker of anti-Islamist (but still Muslim) social groups and voices but is also represented by certain piety-minded Salafis (see Loimeier 2016: 35f). Again, it must be stressed here that Salafi movements, in particular, do not represent a homogeneous block but rather an array of different orientations. Some of these Salafi-minded orientations reject the paramount role of politics (siyāsa) and rather emphasise the paramount role of education (tarbiya) and the importance of the purity of the religion.

Some of these tarbiya-minded groups reject organized piety completely and rather accentuate the individual character of piety.[17]

The political (and doctrinal) instrumentalization of Islam by regimes (such as Saudi Arabia, Iran, Sudan) and Islamist movements, such as the Muslim Brothers in Egypt or the "Islamic Movement" in the Sudan, as led by Ḥasan al-Turābī (d. 2016), as well as the efforts of such regimes and movements to translate doctrinal arguments into social and political realities and their efforts to impose control over the public (and the private) sphere, has triggered vehement debates in "Muslim" societies regarding, for instance, the limitations of the principle to "command right and to forbid wrong". An important element of these discussions was insistence on the fact that Muslims were obliged to respect "privacy", namely, the sanctity of the home, an injunction based on both Qurʾān (49:12; 2:189 and 24:27) and Prophetic traditions (Cook 2000: 44 and 80f).

Above all in the Sudan people, when "confronted (since 1989, RL) with the looming threat of Islamism or al-Turabism as an enforced religion" (Gallab 2008: 139 and 149), reaffirmed their religious identity in opposition to the Islamic Movement's concepts of religion. In fact, the enforcement of a particular Islamist interpretation of religion mobilized the opposition of those who were excluded by the Islamist vision: "thus, religion as a private activity presented a serious challenge to state-imposed religiosity and became a source of empowerment for those who stood in defiance of the regime" (Gallab 2008: 149). The right to a private sphere was eventually even acknowledged by Ḥasan al-Turābī in an interview with al-ʿArabiyya on 10 April 2006, namely, seven years after he had been removed from power, when Ḥasan al-Turābī defended the citizens' rights to the private sphere and condemned efforts to supervise this private sphere in order to control, for instance, whether citizens would consume alcohol.[18]

In any case, the debates over issues of public and private/individual piety and the Islamists' claim to impose their own concepts of public (and private/individual) piety mirror civilian protest in "Muslim" societies against Islamist claims to hegemony of interpretation, particularly when we see the public sphere, as Hannah Arendt does, as a sphere characterized by the simultaneous presence of rather different "aspects and perspectives" competing for hegemony of interpretation (Arendt 1960: 71ff):

> Die Wirklichkeit des öffentlichen Raums (erwächst) aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Gene-

[17] See Loimeier (2016) on sub-Saharan Africa, Gauvain (2013) on Egypt, Wiktorowicz (2002) on Jordan.

[18] See Salomon (2016) for a recent assessment of Islamist politics in the Sudan. Due to increasing public and civil protest (including many women) since 19 December 2018, the Sudanese military regime deposed President ʿUmar al-Bashīr on 6 April 2019 and agreed, on 27 April 2019, to form a transitory government that took full power on 20 August 2020 (Schmidinger 2020: 144ff). This development reflects the successful resistance of an Arabic civil society against an Islamist military regime.

ralnenner geben kann. Denn wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt, so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die Position zweier Gegenstände. (Arendt 1960: 71ff)

Semantics

These introductory remarks on the historical and political context of the present research programme lead to a number of central questions: What are the consequences of such religious dynamics? In which way does the insistence on individual piety/religiosity (as well as non-piety/non-religiosity) inform the social and political development in the greater region? What does being "religious" and "pious", or being "non-religious" and "non-pious", actually mean for both societies as well as citizens? Most importantly, we also ask "what is really important for people?" We have started from the assumption that the most important issue in this context is the question of how people tackle the various problems of everyday live. Before starting the discussion of these questions, we must first address a semantic problem in research projects, namely, the question of the translatability of terms and their meaning in different languages (and the respective social and religious context).

In the present research project, "piety" is the term that poses difficulties as soon as we translate it into other languages such as German. Does "piety" translate into German as "Gläubigkeit" or "Frömmigkeit" or both? Translating these German terms into Arabic[19] seems to be comparatively easy: "taqwā" could be translated as "Frömmigkeit" while "imān" could stand for "Glaube" and "Gläubigkeit". Again, these Arabic terms could be re-translated into English as "piety" (and "devoutness", taqwā) or "faith/belief" (imān).

One important approach to the meaning of these terms is to look at their emic meaning: most (Muslim) citizens of the greater region would probably tell (non-Muslim) strangers that they are Muslims with respect to religion, while they would possibly say in debates with other Muslims that there is a difference between "faithful believers" ("good") (muʾminūn) Muslims and/or "lax", "formal" and "non-believing" ("bad") Muslims.[20] The term "taqī" (pious) would probably be viewed in such contexts as synonymous with the term "mutadayyin" (as well as tadayyun; pious, devout, religious) and denote a particular trait of their faith, namely, particular piety, including

19 Arabic is seen here as the major linguistic reference (with respect to the German, English and French version of the text), even when we encounter languages such as Wolof, Urdu or Persian in our respective countries of research. However, the Arabic language has also become a major linguistic reference for these languages, particularly when considering debates about religion.

20 Some Muslims would possibly add here that there were religious movements – such as the Aḥmadiyya – that they would not personally regard as being Muslim.

conscious and sustained acts of religious practice, visible, for instance, in the guise of the "zabība" (the "raisin"), the "prayer bump" on the forehead of some (particularly pious?) men. However, the "zabība" is not à priori respected as a marker of particular piety, the "zabība" is also often ridiculed as a sign of conspicuous and even pretentious piety.

A further discussion on semantics would extend beyond the scope of this article; we should thus see terms such as "pious", "devout", "religious" (taqī, mutadayyin, dīnī) and the respective noun "piety" (taqwā, but not dīn, namely, "religion", see below), as well as the terms "faithful" or "believing" (mu'min) and the respective noun "faith/belief" (imān) as closely related terms describing "an inner disposition not defined or controlled by external authorities".[21] In the discussion of the religious terms used here, one should also consider that these terms form part of a theological domain as defined by Muslim religious scholars, the 'ulamā'. In order to arrive at a more neutral discussion of the dynamics of religious change it would make sense to employ more "secular" terms when analysing the behaviour of people in their daily lives, for example, terms linked to the field of ethics (Monçef Ben 'Abdeljalil, 13 March 2018). However, the problem here is that ethical behaviour is not necessarily equal or comparable with religious or pious behaviour and vice versa: "non-religious" forms of behaviour cannot necessarily be thought as synonymous with "un-ethical" forms of behaviour. "Non-religious" behaviour may indeed be completely "ethical" in the Kantian sense of the term. Furthermore, the concrete meaning of what "ethical" behaviour may be is defined by cultural and historical context, a dictum equally valid for the meaning of the terms "religious" and/or "pious".

Beyond this pragmatic argument, we still have to distinguish terms such as "piety" and "faith/belief" (taqwā and imān in Arabic) from the term "religion" (dīn) due to the fact that the term "religion" refers primarily to the external and formal aspects of the faith: we know that there is a religion (dīn) called "Islam" and that Muslims have specific religious concepts and follow (or do not follow) specific religious practices (such as fasting, praying etc.), but that these external aspects of religious identity do not reveal much about their "religiosity" or "piety". This differentiation is important since the Arabic term taqī ("pious") still implies in its negative form – ghair taqī ("non-pious") – that such a "non-pious" person may still be a Muslim, even if he or she would not be regarded as a particularly pious person. However, the negative form of the terms mu'min, mutadayyin and dīnī ("faithful" and "religious"), namely, ghair mu'min (not faithful), ghair mutadayyin and lā-dīnī ("not religious"), refers to a disposition that is at least neutral regarding religion if not outrightly non-religious or even anti-religious.

On the basis of the semantic consideration, the terms "pious" (taqī, mutadayyin) and "religious" (dīnī) are employed, in the present text, in a rather open and synonymous way owing to the fact that their meaning and semantic boundaries are not really clear. Equally, such terms are used in various ways in emic discussions on the "reli-

[21] I would like to thank Jan-Peter Hartung for this definition.

gious" in the different countries of our research programme. Here, Ann Taves proposes "to compare things that people consider religious with similar things that they do not" (Taves 2009: 1). When heeding this advice, we have to be careful, however, to acknowledge that concepts of the "religious" may differ from regional context to regional context, from era to era and from social milieu to social milieu. In the present-day German context, for instance, it is possible to say that a member of a religious community or a Church may be regarded – in institutional terms – as "somehow religious", but whether he or she is also "pious" is another matter. Schielke has consequently translated "piety" (Arabic: taqwā) as a "quality of somebody who unites fear of God and trust in God and who has internalised His commands" (Schielke 2019a: 11). The Belgian anthropologist Albert Piette comes to a similar conclusion in his study of the origins of "belief": "Croire, c'est faire un peu plus" (Piette 2013: 40). Thus, we may define "piety" as a particularly intensive form of faith and faithfulness, characterizing piety not only as an "inner disposition" (such as "faith"), but also as a particular and intensive form of religious practice. Due to this reason, the terms "pious" and "religious" will turn up in pairs in the text below. In such contexts, the term "pious" will refer to particularly intensive forms of religiosity.

The term "religion" is also highly problematic since it has been coined in the context of the European academic study of religions. The term "religion" thus reflects a background in Christian theological debates, and yet has been applied rather uncritically to non-European religious traditions since the nineteenth century, triggering processes of "religionizing" these other religious traditions (see Masuzawa 2005).[22] While problematizing the term "religion" in non-European (and non-Christian) contexts, we contend that non-European societies also know a vast array of rituals, practices, traditions and texts that deal with metaphysical and transcendent aspects of life and of which it may thus be said that they form a "religious field".[23] Such "religious fields" may overlap with European Christian traditions, and yet often extend beyond European Christianity and respective definitions and concepts of "religion": a mosque is à priori not a church, it is "just a building", where people meet, pray, discuss, teach, learn, relax or sleep, and is thus a building like other buildings, such as a hotel (funduq), namely, not necessarily linked with (a) religion. However, the Arabic term for a mosque (masjid, from the root s-j-d, to bow down, to prostrate) already points to a function of the mosque, which is clearly religious and not usually shared by hotels (even though a hotel might provide a room for prayers). Moreover, mosques are not necessarily multi-functional in all "Muslim" countries: mosques in Tunisia, for instance, were opened at prayer times only during President Ben ʿAlī's administration (1987–2011).[24] As such, they were clearly the places where "religion" took place (at

[22] See also Karamustafa (2019) for the debate on the historical meaning of the term "dīn".

[23] See Boyer (2001), James (1902/2014) and Riesebrodt (2007).

[24] After the revolution in 2011, this limitation was stopped. Subsequently, numerous mosques were taken over by radical Islamists. As a consequence, mosques were closed again in 2014 except for prayer times (Ramzi Ben ʿAmara, 23 July 2019).

specific times). Hence, it may be said that in the countries of the region we do have a "field" that can somehow be described as a "religious field". Such a "religious field" can become a matter of discussion: we need only consider that such a "religious field" may be represented in different ways depending on time and context.

Is it Possible to Measure "Piety" (and "Non-piety")?

The present text does not try to respond to the question as to why "religion" exists or why people "believe". Pascal Boyer has developed a number of theses with respect to these questions as are founded in evolutionary biology and evolutionary psychology and which essentially rely on the idea that the human brain always searches for explanations for everything perceived or allegedly perceived. These explanatory efforts have led to the emergence of culture-specific worldviews ("ontologies") that constantly try to integrate – by way of inference ("systèmes d'inference") – the new and the unknown into systems of classification ("catégories ontologiques"), which, again, are culture-specific (Boyer 2001: 31/138ff) and rely on specific assumptions of probability and absurdity. Despite these efforts to develop more or less plausible explanations, things, events and processes may turn up or become evident which violate against existing ontologies ("violations ontologiques"), which cannot be explained by existing ontologies. Here, the "Gods" ("religion") turn(s) up. Gods, as a rule, represent ontological violations, yet, at the same time, they are also supra-ontological constructs: violations of ontological rules demand supra-ontological explanation (Boyer 2001: 106). This approach does not explain, however, why some humans have "more" faith than others, and why some do not believe in God(s) at all. A central question of the present text is, thus, how piety (or non-piety) as well as religiosity (or non-religiosity) may be studied and measured, and whether piety can measured at all. To clarify this question, a number of different methodological approaches can be taken. In a first step, we propose a close observation of all forms of everyday human behaviour and speech,[25] as identified from an etic perspective in specific contexts, as forms of religious/pious (or non-religious/non-pious) behaviour.

In a subsequent, second stage of analysis, forms of emic self-description as well as local ascriptions of piety/religiosity (or non-piety/non-religiosity) in the respective local context, the respective historical context as well as the respective social milieu should be studied.[26] More concretely, we could examine which practices and convic-

[25] Such as consciously using religious terms and images as well as consciously omitting such forms of speech. However, "religious" terms such as "inshā'allāh" are often not used in a consciously "religious" or "pious" way but as quotidian speech conventions.

[26] Emic self-descriptions may even be expressed in statistics, such as those collected by the Pew Research Center (2013) study on "The World's Muslims: Religion, Politics and Society" (see the bibliography) that was based on interviews with 38.000 persons in 39 "Muslim" countries between 2008 and 2012. However, with regard to statistics the question arises as to whether national governments and international and/or private organisations actually ask questions on "religion" in their statistical enquiries. In

tions – in a specific local and historical context – have been and are seen as markers of (specific) piety and religiosity, and what was and is regarded as ḥarām or makrūh (detestable) or simply as "non-religious". In times of crisis and in the context of movements of religious reform, locally accepted and established religious practices (such as the veneration of a saint or visits to tombs and shrines) are often criticized as "un-Islamic" innovations (bidaʿ) and condemned as "local (possibly pre-Islamic) practices" by such reform movements. On the basis of such dynamics of critique – often manifested in respective texts – we may deduce what other forms of piety and religiosity are proposed as the new norm, and how proposals of change are legitimized.

However, the disappearance of specific religious practices, such as in the realm of saint veneration, does not necessarily mean that piety or religiosity, as such, are about to vanish. We may also observe a possible shift "only" of pious practices and convictions and the emergence of new forms of "internalized (individual) piety", a process that may be observed in paradigmatic ways in Europe in the context of the Protestant reformation since the sixteenth century (see Loimeier 2005). However, we do not contend here that there has been a decrease of the religious in the region in recent times. We rather contend that religious life has changed and that new forms of the religious (and the non-religious) have developed which, to date, have been neglected in research (see Schielke 2012). There may have indeed been earlier periods when the religious had known weak expressions, only to be followed by periods when the religious managed to regain its social influence, its power to act as a force of social orientation (Orientierungsmacht).

In this context we may ask, thirdly, whether it is possible to observe in certain historical and social formations a shift of the boundaries of the religious such as in the guise of an increasing banalisation of the sacred. Such processes of banalisation of the sacred may be observed paradigmatically in the ways in which Christian festivals such as Christmas and Easter have been transformed in Europe in the twentieth and twenty-first centuries. Such processes also become manifest in the critique of and dissociation from specific forms of Muslim saint veneration and religious rituals surrounding the "sacred", such as those focusing on relics in the guise of a hair of the Prophet, for example. The question as to what is regarded as "sacred" (muqaddas) has not only been asked by Islamists, but has also been discussed, for instance, in the context of debates on the new Tunisian constitution in 2012 and 2013. We may then ask whether one may observe an increase or decrease in physical expressions of piety and religiosity, such as the way in which people relate to "sacred" buildings, places and/or objects, or how they interpret and re-interpret ("sacred") texts.

A fourth approach to the research question mentioned above is to see whether we can observe a temporal and spatial cumulus of a specific form of religious (or non-religious) behaviour, before asking the question as to what such a cumulus means. For

Lebanon, for instance, the last national census which mentioned religious affiliation dates back to 1932. Since then, we only have estimates. The question of individual religiosity and/or piety is again something completely different.

instance, when a person becomes active in (emic) religious terms, we could view such agency as an indicator for a certain degree of piety – even if the public visibility of such a religious act is not yet proof of a respective "internalized religiosity". However, agency in religious terms not only refers to the obvious, namely, visible act of praying, fasting or the pilgrimage, but also to a kind of agency that does not serve personal interests, but refers to the well-being of "others", such as the giving of alms to the poor.[27] Here, we again touch on the theme of "ethical behaviour". In addition, we should note that alms-giving is not regarded as completely devoid of personal interests in some cultural contexts but as a possibility to collect "ḥasanāt" (for the concept of the "ḥasanāt" see below).[28] Thus, we again come to a point well-summarized by William James in 1902, when remarking: "Die Echtheit des Religiösen ist somit unlöslich verbunden mit der Frage, ob das andächtige Bewußtsein eine Täuschung ist oder nicht" (James 1902/2014: 458). Pious, publicly visible agency, however, confirms those norms and concepts of the pious as being valid in a specific context. For this reason, whether a person who acts piously thinks and/or describes him or herself as being pious is fairly irrelevant.[29] By acting in a distinctly pious way, such a person may count on finding acceptance by others as being a pious person. We propose, thus, to approach the question of how to measure the intensity of piety (and non-piety) by cumulating and comparing temporal, spatial and agency-oriented factors.

Manifestations of Individual Religiosity (and Non-Religiosity)

Individual religiosity (as well as individual non-religiosity) and related religious (and non-religious) practices may adopt many different guises, though: it could, for instance, be a form of dissociation from established and institutionalized religion as such,[30] it could be part of com/passion fatigue[31] (in German: "Glaubensmüdigkeit"or

[27] I would like to thank Ramzi Ben ʿAmara for this reference to William James.

[28] This form of alms-giving was described by Aminata Sow Fall in her novel "La Grève des bàttu" (1979).

[29] The philosopher Ernst Tugendhat has stressed, however, that the "preoccupation of oneself" ("Sorge um sich selbst") and the wish to achieve "inner peace" ("Seelenfrieden") that again refers to the awareness of one's own temporality may indeed constitute a strong motivating power for respective agency (Tugendhat 2003: 30f).

[30] Such a distanciation from established and institutionalized forms of the religious, from "established Islam", from established scholars and from the established schools of law is manifest in the stress on the basic principles of the Qurʾān, in particular, the reference to the fundamental (and inclusive) message of the Qurʾān, namely, God's mercy (as in sūra 21: 107, "wa-mā arsalnāka illā raḥmatan li-l-ʿālamīna", "we sent thee not, but as a Mercy for all creatures"). This "movement" has become known in recent years under the terms "qurʾānī" or "raḥmānī".

[31] The term "compassion fatigue" (or "secondary traumatic stress", STS) was coined in psychoanalysis in order to describe "a condition characterized by a gradual lessening of compassion over time"; but it is understood here as a gradual lessening of religious/ideological fervour. The term was used for the first

"Begeisterungsmüdigkeit für das Religiöse"), or it could even be an excuse for individual atheism.[32] Public and semi-public declarations of atheism have indeed been on the increase in Arab countries in recent years, above all in the social media.[33] One such example is the Facebook page "mulḥidūn mufakkirūn" ("atheist thinkers") launched in February 2015, which gained 110.000 "likes" by December 2016. Another example is the Facebook page "mulḥidūn rādikāliyyūn bi-la ḥudūd" ("radical atheists without borders") with 20.000 followers in Tunisia (see Hofheinz 2017: 288f).

A 2019 BBC survey also showed that the proportion of people in Arab countries who said they were not religious grew considerably between 2013 and 2018/2019, most particularly in the countries of the Maghrib: In Tunisia, their percentage grew from c. fifteen per cent to more than thirty per cent, in Libya from less than ten to c. twenty-five per cent, in Algeria from c. seven per cent to fifteen per cent, in Morocco from c. three per cent to c. thirteen per cent and Egypt from c. three per cent to c. ten per cent. In the countries of the Mashriq, numbers remained more or less constant, with the exception of Yemen, where the proportion of those who said they were not religious decreased from c. twelve to five per cent. However, the average increase of those who said they were non-religious was from c. eight to c. thirteen per cent. The rise was greatest in the under 30s age group, among whom eighteen per cent identified themselves as non-religious.[34] Even if the results of the BBC survey (as well as the PEW survey mentioned above) have been confirmed by two large studies on Tunisia,[35] a basic problem of the BBC survey is that it differentiates only between a religious and a non-religious position. Other surveys are more detailed and differentiate between a number of possible religious self-identifications such as "Muslim", "Muslim bi-l-thaqāfa fa-ḥasab" (cultural Muslim and nothing else), "Sunni", "Shīʿī", "Ibāḍī", "Salafi" and "other" as well as the categories "shadīd al-tadayyin" (very re-

time in 1981 in a US-document on immigration policy (see: https://en.wikipedia.org/wiki/compassion_fatigue).

32 For expressions of "passion fatigue" and even atheism in Iran as a result of "religion in overdose" see Alavi (2005: 13ff). The German Federal Office for Migration and Refugees (BAMF) reported that c. 20% of all refugees coming to Germany from "Muslim" countries in 2009 did not belong to a religious community (BAMF 2009). On "atheism", "non-belief" and forms of deism and agnosticism in "Muslim" societies and Egypt in particular, see Schielke (2012) and Nieuwkerk (2018b), on Iran see Pauha/Aghaee (2018), in more general terms see Coury (2018) and Nieuwkerk (2018a).

33 For the Iranian blogger scene, one of the biggest worldwide, see Alavi (2005). For the Tunisian "blogosphère" and the role of the social media in Tunisia see Ben Jebara (2013), Chebbi (2013) and Melki (2013).

34 BBC: "The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion?", 24.6.2019, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377.

35 The PEW survey was evaluated by a Tunisian team of researchers and published by ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ, ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḥasan and Muḥammad Ǧuwīlī under the title "Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr" in Tunis in 2015. The second survey is a four volume compendium on the state of religion in Tunisia that was published by Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar and Nādir al-Ḥamāmī under the title "al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015" in Beirut and Tunis in 2018. The second survey was based on a sample of 1.800 households in Tunisia (see the evaluation of both surveys in Loimeier 2022).

ligious), "mutadayyin" (religious), "ḍaʿif al-dīn" (weakly religious), "mutashakak" (doubting, agnostic), "muʾmin bi-llāhi wa-ghair muʿtarif bi-l-adyān" (deist, without a confessional orientation), "ghair muʾmin"/"ghair mutadayyin" (without faith/religion) und "mulḥid" (atheist) (see Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12 and ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ 2015: 17).

In a number of countries of the greater region we observe indeed the emergence of modes of passion fatigue since the 1990s: In Egypt, more than eight-five per cent of young people spent their leisure time watching television in 1995, but only six per cent of them watched religious programmes. Similarly, only eight per cent of those who read books were interested in religious literature; eighty per cent of Egypt's youth were indifferent to or opposed the nation's religious scholars. Eighty-six per cent of the students even refrained from saying their daily prayers (Bayat 2013: 116). Similar figures can be quoted for other Arab countries. Between forty-seven per cent and sixty-five per cent of the youth (depending on social status) in Rabat/Morocco, for instance, acknowledged that they no longer attended mosques, and between nine and seventeen per cent of the youth even stressed that Islam should have a less prominent role in everyday life. Only four per cent of the youth were interested in religious movements, while sixty-six per cent were interested in football clubs and sixty-four per cent in music groups (Gertel 2014b: 167ff). The findings of a 2012 survey conducted by the research centre of the religious police in Saudi-Arabia showed that fifty-nine per cent of youth cultivated "forbidden or reprehensible" practices, for instance, by donning jewellery or dressing in violation of religious police regulations (Ménoret 2016: 179).

Iran has seen a comparable dissociation from public religion since the 1980s, a development which has been described by such leading religious scholars as Ayatollah Montazeri as an "epidemic abandoning of religion" (din-gorizi) (Khosravi 2008: 126): Iranians pay less religious taxes, go less frequently on pilgrimage or shrine visits, frequent mosques less often or have stopped attending mosque services completely. A 1995 survey showed that eighty-one per cent of the students at Tehran University believed that young people had little inclination to religion, and a 2004 survey revealed that forty-six per cent of the students questioned never, or rarely went to a mosque, while sixty-one per cent referred to Western artists, actors and sports stars, such as David Beckham, as role models. Iranian politicians scored only seventeen per cent support (Khosravi 2008: 126).

Furthermore, in Iran as well as in other countries of the greater region such as Tunisia it was possible to observe the spread of "Western" (and, thus, implicitly "un-Islamic") trends, such as the celebration of the "Day of Lovers", that demonstrate resistance against what is regarded (and often prescribed) as "official Islam" (Alavi 2005: 19 and Nsibi 2013).[36] Tunis has thus seen a demonstration for the right to eat and drink during Ramadan on 11 June 2017, and in Morocco the "Mouvement alternatif

[36] Another example is the proliferation of Christmas in the countries of the region, a development that has been described by the Egyptian sociologist ʿAmro ʿAli as forming part of a process of globalization beyond a specific religious message. According to Amro ʿAli, the proliferation of Christmas is rather

pour les libertés individuelles" organized a public picnic in 2009 in order to protest against article 222 of the Moroccan penal law that stipulates a six-month prison term for Muslims publicly violating fasting during Ramadan (see Mohsen-Finan and Vermeren 2018: 176ff).

In Turkey, individual fasting in Ramadan has decreased in recent times, and so has the number of women who don the ḥijāb. At the same time, women who still wear the ḥijāb or a headscarf have switched to the fashionable "Gucci"-headscarf, which does not à priori carry religious connotation. In general, it has been possible to observe that group identities in Turkey (such as "sunni-ḥanafī", Turk, Kurd, ʿAlevi etc.) have become weaker in the big cities and in middle class groups, and that individual decisions with respect to religion, politics and everyday life have become more important, a development that has also been marked by the decreasing prominence of religious symbols in everyday life (Raoul Motika, 12 July 2019).

One disturbing feature of frustration with the social, religious and political development in many countries of the greater region is the spread of different forms of addiction (drugs, home-made alcohol) that express the wish to escape the dire realities of everyday life in political and religious regimes unable to provide employment and hope for an increasing number of youth (Alavi 2005: 149ff). In this context, we might add that (mostly young) Iranians have started to travel to Armenia and Georgia for short holiday trips in recent years in order to enjoy bar life, parties, alcohol and freedom of movement (and speech), and thus enjoy a short "holiday from religion" (Süddeutsche Zeitung, 2 June 2018; Katja Föllmer, 18 May 2018).[37] Similar observations could be made with respect to tourists from Saudi Arabia in Lebanon or Bahrain (my own observations, 21 January 2001). Another form of rebellion against social (as well as political/religious) realities and escape from everyday life, were illegal car chases ("rodeos', tafḥīṭ) as organized by young men in the Saudi capital city Riyāḍ (Ménoret 2016: 9ff).[38]

It should be stressed, however, that piety and respective religious practices are – beyond political and religious orientations – part of the quotidian and not part of a separate sphere of life. However, in that religion is often practiced in private (in the family, for instance), a respective religious behaviour is not really publicly visible: we cannot easily see who is pious and who is not.[39] This problem is accentuated by the

linked with new modes of consumption and the wish to participate in a Western style of life (Süddeutsche Zeitung, 21 December 2019).

[37] Another form of distanciation from established religious traditions is conversion to Christianity or – in Iran – Zoroastrism, a development that can be observed in particular in the European diaspora (Jocelyne Dakhlia, 19 May 2019).

[38] On the other hand, countries such as Egypt that have been confronted Islamist movements have seen the rise of a new "middle-class" mysticism and a revival of Sufism no longer linked to established Sufi orders or with established Sufi authorities, but with modes of individual spirituality (see van Bruinessen/Howell 2013 and Haenni/Voix 2013).

[39] For a discussion of the term "quotidian" see Bayat (2013), de Certeau (1984/2011), Debevec (2012), Fadil/Fernando (2015), Lambek (2010), Lefebvre (2014), Loimeier (2020), Schielke/Debevec (2012) as

fact that the religious – in many contexts – no longer forms the dominant frame of orientation for the quotidian life of people. Religion seems to have vanished more or less from people's lives, yet, "traces of the divine" can still be identified in many spheres of everyday life: religion has in fact been confounded with the quotidian life of people like a piece of sugar in a glass of tea: while one no longer sees the piece of sugar, one can still taste it and realize its presence when drinking the tea (Khaoula Matri, 28 March 2019) – an example that serves to illustrate Edward Bailey's concept of "implicit religion" (Bailey 1998). Religion has not really vanished, thus, it has only changed appearances. The change, and even the loss of importance of the religious for individuals as well as society as a whole can be shown clearly when looking at the transformation of the major Islamic feasts and rituals, when looking at the way in which the feasts in the month of Ramadan have been transformed by "global" consumer practices (Khaoula Matri, 28 March 2019).

However, there are signals that refer to a quotidian individual's pious (or non-pious) way of life, and we can read such signals. It must be stressed, though, that such signals of piety (and non-piety) are cultivated in different local contexts in different intensities as well as in different ways by both men and women. And yet, the complete absence of religious symbols in private homes, for instance, in the guise of religious calligraphies ("Allāh", "Muḥammad", short verses from the Qur'ān, etc.), does not necessarily point to a non-religious orientation in life. By contrast, the presence of such religious symbols in private homes (but also on the body or in one's private car) need not be the mark of a religious orientation in life: such symbols may be present and exhibited out of respect for one's partner, for one's extended family or for friends. Such symbols can also be explained simply by the fact that somebody does not wish to "advertise" (and explain) his/her true religious or non-religious orientation. In such a case, an "appearance" of religiosity is maintained, one "performs" and practices "taqiyya" (dissimulation of one's true feelings/opinions): accordingly, an externally visible (ẓāhir) appearance of "religiosity" does not necessarily correspond to an inner (bāṭin) disposition of "true" piety. Looking at the different ways of quoting and using signals of piety (and non-piety), it is possible, however, to refer to such signals as a "register" (Schielke 2010: 11) employed in situational terms, namely, according to the specifics of a given context. The term "register" not only implies that it is possible to "play" with signals (and symbols), it also carries the notion of sound, i.e. it shows that signals and symbols do not only have a visual, but also an acoustic dimension.

This argument is also valid for atheists and people of lesser religiosity: they may (still) visit mosques because they do not want to ostracize relatives or the local community or even be known as non-religious persons (see Nieuwkerk 2018a). However, their mosque visits do not reflect really individual religiosity or non-religiosity. In private circles or amongst friends, people may concede, however, that they are rather non-religious or even atheist. Awareness may grow, in the course of time and in the context of discussions among friends, in reading circles, clubs or in the social media

well as Schielke (2010 and 2015).

that "fellow" non-religious persons are well existing in a multitude of local networks and associations. At this point, the step into the public sphere in the guise of registered associations, publications (in different types of media) and/or public rallies and demonstrations is near. This development could be observed in paradigmatic terms in Tunisia (and Egypt) after the revolution in 2011 (see Castells 2015: 9ff and Loimeier 2022).

Habitus and Life Styles

By stressing the individual character of piety/religiosity (as well as non-piety/non-religiosity), Tunisians, Egyptians or Iranians challenge the dogmatism of Islamist movements and refuse to submit to the Islamists' claim to hegemony of interpretation and respective efforts to "govern" (in German: "regulieren") piety. More specifically, they refuse to submit to a specific habitus[40] and (dress-)code as suggested or even imposed by Islamist movements and/or regimes that defines, for instance, the "proper" way to wear the ḥijāb. Indeed, the struggle for the control of public (and private) spaces as well as opposition against the efforts of Islamist movements to impose their own ideas of Islamic piety is reflected in the various forms of habitus in the public sphere of these countries. Hence, Islamist movements cultivate outwardly visible signs and symbols of distinction,[41] such as ḥijāb or niqāb[42] (and gloves) for women, a dress code which is called "libs sharʿī" (that is, a "sharīʿatic dress"), namely, a habitus that usually includes the refusal to shake hands with men outside one's family (Deeb 2006: 111).[43]

In Iran, observing the ḥijāb became mandatory for women after the revolution and respective laws were updated regularly. The "Martyr Godousi Judicial Centre's" 1997 guidelines, for instance, called for prison terms from three months to a year or

---

40 On the concept of habitus, see Bourdieu (1982: 277ff) and Göle (2004: 22ff). Thus "habitus" is understood here as a complex of internalized modes of agency and behaviour specific to certain social groups. Consequently, here, "habitus" not only refers to a specific "posture", but also to a specific dress code, speech code and mode/style of behaviour (life styles) that may be informed by political and religious/ideological legacies and considerations as well as fashion, economic constraints, peer group rules and social conventions.

41 For the different forms and levels of distinction that are of importance for Islamist Muslims, see Loimeier (2016, chapter 2). Beyond "doctrinal distinction" (in the guise of texts, sermons etc.), I identify a repertoire of "symbolic dissociation" (e.g. dress codes, language, etc.), "social segregation" (from one's family, e.g., or by refusing to attend non-Islamist mosques) and, finally, "spatial separation", by moving, e.g., into new dwellings that are clearly separate from the dwellings of other Muslims.

42 In a text entitled "ḥijāb al-mar'a al-muslima", Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī rejected the niqāb for women arguing that it was "not a practice at the time of the Prophet". His male supporters have equally rejected the ʿiqāl, the headband used to fasten the headcloth, the ghuṭra or kufiyya. Al-Albānī's male followers have also started to wear their hair long, in the fashion of the Prophet, and to shave body hear (Lacroix 2009: 72).

43 On the issue of "shaking hands" (or not shaking hands) as well as fasting and not-fasting, see Fadil (2009).

fines and up to 74 lashes with a whip, for wearing "stylish outfits, such as suits or a skirt without a long overcoat on top". The regulations ban "mini or short-sleeved overcoats" and the wearing of any "depraved, ostentatious or sparkly object on hats, necklaces, earrings, belts, bracelets, glasses, headbands, rings, neck scarves and ties" (Alavi 2005: 25). In Tunisia, on the other hand, wearing ḥijāb in public institutions was interdicted by law in the guise of two decrees (108/1981 and 102/1986) and was de-criminalized only after the revolution in 2011. Since then, Tunisia has not only seen a remarkable increase of different forms of ḥijāb in the public sphere, but also a certain "banalisation" of the ḥijāb, which has often (but not completely) lost its political and religious connotation (Matri 2015: 196).

Donning the ḥijāb is, thus, not necessarily a marker of religious orientation or even affiliation with an Islamist movement. Ben Zakour (2013), Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Fernea (2002), Ghribi (2013), Herrera (2000), Mahmood (2005), Matri (2013 and 2015), Nieuwkerk (2021) and Starrett (1998) have shown that women may don (different versions of) the ḥijāb for multiple reasons, such as economic considerations, as protection against sexual harassment in the public sphere, in order to be left "in peace", as a fashionable device or as a signal to be regarded as "honourable" (and, thus, marriage-minded women). Consequently, a woman's ḥijāb (and even a woman's niqāb) reveals only little or nothing about her "real" piety (or non-piety). This verdict, however, should not be understood to mean that donning the ḥijāb or the niqāb has no religious meaning at all. It is rather the local and political context which again defines how far both ḥijāb and niqāb are markers of a religious orientation and speak for piety (or non-piety).[44]

> Other (and more distinct) markers of an Islamist habitus and way of life are the complete seclusion of women, or the question of whether a woman's voice is part of her ʿawrah (intimate sphere, pudenda), which must be covered (hidden) just like her body.[45] This notion was based on the assumption that a 'woman's voice can nullify an act of worship because it is capable of provoking sexual feeling in men' (Mahmood 2005: 65). This position was criticized, however, by Yūsuf al-Qaraḍāwī on the basis of Qur'ān 33:32 (fa-lā takhḍaʿna bi-l-qawlī: '… and be not submissive when talking'.[46]

Men in Islamist movements also adopt a specific way of dressing, beard and hairstyle, or remaining shod when entering a mosque for prayer, a practice which has raised much controversy among Muslims (Meijer 2009: 16 and Lacroix 2009: 72).[47] The

44 The Islamist and "oppositional" as well as numerous other forms of habitus are presented in the media: the TV (in respective sit-coms), in advertising (a keyword here is the burkini) as well as in life style magazines.

45 For the concept of ʿawrah, see, amongst others, Ben Smail (2012) and Matri (2015).

46 For a discussion of the issue of the ʿawrah in Saudi-Arabia see Makboul (2017: 321).

47 The practice of keeping shoes on when entering a mosque for prayer has been defended prominently by Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī in a text entitled "ṣifāt ṣalāt al-nabī" ("attributes of the Prophet's

practice of wearing shorts is another typical Islamist dress code and is subsumed under the term isbāl (from the Arabic root s-b-l; to let down; to wear one's garments below one's ankles; to trail one's garments).

> Isbāl is based on a series of aḥadīth such as the one related by al-Nawāwī in his sharḥ (commentary) of the Ṣaḥīḥ Muslim: "wa-innahu la yajūz isbāluhu taḥt al-kaʿbayn" (…and it is not permissible to lower [the garment] below the ankles…) which is based on an interpretation of Qurʾān 17:37: "And walk not upon the earth with conceit and arrogance". Similarly, an ḥadīth related by al-Bukhārī states: "Allah will not look, on the day of resurrection, at the person who drags his garment (behind him) out of conceit" (Scharrer 2013: 113; see also the internet debates on isbāl).

All these codes contribute to the public visibility of Islamist Muslims. The fact that followers of Islamist movements create symbols of dissociation on so many different levels (including language) has created a distinct Islamist habitus that signals "difference".

Beyond this Islamist habitus, however, there are a broad array of dress codes, modes of speech and registers of behaviour which are not à priori "oppositional" or even "non-religious" with respect to the Islamist habitus. These other forms of habitus represent everyday fashion, everyday practices, quotidian modes of speech, mainstream lifestyles, and respective codes not necessarily religiously connoted. Such codes can be explained, for instance, by economic or political constraints. Such expressions of quotidian/everyday/ordinary lifestyles are of major interest because they deviate from "Islamist norms"[48] by being quotidian and thus refusing to conform to an Islamist code. "Quotidian", though, does not necessarily mean "opposition" to the state or Islamist movements, for instance. Equally, the "quotidian" is not necessarily only "tactic" or "strategic" (de Certeau 1984/2011). The "quotidian" is consequently not part of a binary opposition between an "everyday Islam" on the one hand and an "Islamist" or "proper" Islam on the other: followers of Islamist movements also live a quotidian life, a life marked by ordinary routines.

And yet, beyond quotidian and ordinary forms of everyday life, another habitus (and respective "register") exists that consciously rejects the Islamist habitus. This other habitus is not only perceived as being distinctly anti-Islamist in the countries of the region, but is also represented as such. Due to the fact that this "oppositional" habitus is consciously anti-Islamist, it is connoted in ideological (in German: "weltanschaulich") terms: it is the Islamists' habitus "other", particularly if we accept Nilüfer

prayer") (see Lacroix 2009: 63ff). On the historical development of the practice of shedding one's shoes when entering a mosque, see Lecker (1995).

[48] Norms are usually understood as the laws and conventions of behaviour as accepted (momentarily) by a majority of a population and defined by a constitution, a jurisdiction and/or a group of established religious scholars. Islamist movements try to define and to impose their own norms.

Göle's idea of the public space as a space for "statements" (in German: "Auftritte") (Göle 2016: 64).[49] In opposition to the Islamist habitus, Tunisians, Egyptians or Iranians have developed a distinctly "oppositional" habitus and respective way of life. Such an "oppositional" habitus implies the refusal to wear the ḥijāb in the "proper" way or to wear the ḥijāb in an "unconventional" way, a habitus which is called "bad hejabi" in Iran and "sexy ḥijāb" in Algeria (Bayat 2013: 18; Khosravi 2008: 45; Ouaissa 2014: 125).[50]

Other aspects of an "oppositional" habitus range from choosing bright colours, dressing fashionably, displaying jewellery, wearing revealing clothing, laughing "too loudly" in public, walking sexily, shaving beards and adopting "western" dress (jeans, suits etc.),[51] to acquiring tatoos[52] or they cultivate a specific type of everyday language that consciously omits distinctly "religious" terms.[53] Equally, people may signal that they "do not quite fit" official and/or public norms of piety, they may pretend and show piety "just for appearances" without being "truly pious" (Deeb 2006: 221).[54] Young people in particular, have learned to perform "theatre" for the "outside world", that is the world controlled by Islamist movements and respective institutions that monitor public order and that try to impose an "Islamic" moral order.[55]

> Another feature of an oppositional habitus (and a marker of "another" life style) are pets, in particular, pet dogs, that have seen an increase in metropolitan cities such as Cairo (al-Sayyed, 13 June 2015), Istanbul (Raoul Motika,

[49] This oppositional habitus was clearly expressed in the context of an anti-Islamist demonstration in Tunis on 8 January 2017 against the expulsion of Tunisian Islamists from Germany to Tunisia. While male participants were often beardless and dressed in "western" style clothes (jeans, leather jackets), female participants were marked not only by their fashionable western style dress, but also by the fact that many women had blond- coloured hair and wore make-up. Placards expressed support for freedom and a secular society, and some depicted a photograph of the Syrian President Bashīr al-Assad who was presented as a defender of a secular Arab society (see ARTE Journal, 8.1.2017, and ARD-Tagesschau, 8.1.2017, report by Stefan Schaaf, "Protest gegen Rückkehr von Dschihadisten", https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-17791.html, 4:58 to 6:40).

[50] A recent development in this respect can be observed in Iran, where women have started to publicly don their ḥijāb and even post such deviant action on YouTube (see Föllmer 2021: 87ff).

[51] See Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Herrera (2000), Khosravi (2008: 69ff, 153), Matri (2015).

[52] Tattoos seem to spread rather quickly in a number of "Muslim" countries, in particular, among young men, and can be seen as another form of protest and defiance against rules of "proper" (Islamic) behaviour.

[53] The realm of language is of central importance for the analysis of processes of social change. Schielke has pointed out that processes of secularization (see below) may indeed be expressed in linguistic terms, namely, "in the creation of autonomous fields and forms of language that relegate religion to the position of a separate field" (Schielke 2019a: 14).

[54] In Wolof society (Senegal), we encounter, e.g., the concept of "rafetal" that refers to a tradition of embellishing things: only beautiful things are regarded as being "good" things (Ismael Moya, 14 July 2018).

[55] One of Shahram Khosravi's local interlocutors actually characterized the situation in Iran thus: "Before the revolution, we prayed at home and drank liquor outdoors. Now we pray outdoors and drink at home" (Khosravi 2008: 124).

> 12 July 2019), Tunis (my own observations in 2017, 2018, 2019 and 2022),[56] Tehran (Katja Föllmer, 3 December 2015; Khosravi 2008: 84) or Beirut (Johanna Kühn, 2 June 2017).[57] Thus, keeping dogs can be regarded as another statement against Islamist endeavours to impose "ritual purity" on society.[58]

Manifestations of a "different" habitus can also be identified in a broad array of new "leisure time" occupations, in particular, women's efforts to engage in sportive activities that have long been regarded as urban male upper- and middle-class/milieu domains: bathing in public, biking and hiking have to be mentioned foremost here. Still other aspects of a different and individualistic style of life show themselves in specific manifestations of (mostly) urban youth culture (in Cairo, Tunis, Beirut, Tehran, Lahore), such as private parties where girls and boys mingle, listen to hard-rock, heavy metal or rap music, the consumption of homemade alcohol and display of Western consumerist or cultural symbols (Gertel/Ouaissa/Ganseforth 2014: 18f; Khosravi 2008: 57).[59] Cities such as Tehran, Beirut, Tunis and Cairo have seen in fact the emergence of a plethora of new "subcultures" such as "death metal"-groups, that are often (yet, mostly misleadingly) labelled "satanist" (see Bejaoui 2013), or new forms of Sufism, which have been labelled "chic Sufism" in Tehran (Bayat 2013: 124; Khosravi 2008: 165). Young Iranians have also started to cultivate pre-Islamic religious traditions such as Zoroastrism in Iran (Khosravi 2008: 167), while parents, in conscious violation of respective regulations, have started to call their children by non-Islamic first names such as "Darius" or "Roxana" (Alavi 2005: 133). In Lebanon in recent years, it has been possible to witness the development of a non-religious youth movement, "laïque pride", which protested against Lebanese "confessionalism", namely, the preponderance of the religious in all kinds of social and political issues (Sengebusch 2014: 289ff).

---

56 A remarkable growth of the number of pet dogs could be observed in Tunis between 2017 and 2022: while only some few dogs, in particular, "fight dogs" ("Kampfhunde") could be seen in urban public spheres in 2017 (apart from some bands of semi-wild dogs in Belvedere Parc), a larger number of dogs as well as a larger array of dog races could be observed in 2018. In 2019, the practice of walking dogs (by young women and girls) had become quite common. In 2019 Tunis' city council also stopped catching and killing wild dogs (by night) (Khaoula Matri, 26 March 2019). In addition, "dogs" became a topic for both Tunisian newspapers as well as academic debates in the larger context of discussions on "our relationship with animals" (Kerrou 2018: 159). The increasing number of pets, in particular dogs, in Iranian households, led to an initiative in the Iranian parliament to punish the keeping of pets (Göttinger Tageblatt, 18 November 2021).

57 The keeping of pets, particularly dogs, violates against a well known ḥadīth, "The angels will not enter a house when a dog is inside such a house" (Ṣaḥīḥ Bukhārī, transmitted by Abū Ṭalḥa, in: Ferchl 1991: 422, translation Roman Loimeier).

58 On questions of ritual purity see Gauvain's study of Salafi-oriented milieus in Cairo (2013).

59 In this context, it is also remarkable to observe the spread (and/or continued existence) of magico-religious and occult practices in countries such as Iran (see Khosravi 2017: 236ff), but also in other societies such as Senegal and Egypt, but even in Saudi Arabia and in the Muslim diaspora in Europe (see Gemmeke 2008).

It is important to note here that these forms of counter-Islamist habitus are not based on legal opinions (fatāwa) of religious scholars, although some religious scholars such as Yūsuf al-Qaraḍāwī have been willing to reject specific forms of an "ultra-Islamist" habitus such as the niqāb and to accept "liberal", yet still "decent" forms of dressing. On the other hand, we observe that religious scholars are challenged to produce fatāwa on seemingly non-sensical issues. It ought also to be mentioned in this context that the importance of fatāwa has decreased in recent times, particularly when looking at middle-class milieus in Turkey (but also in other countries of the greater region). In Turkey, one also observes that youth turn – for "reasons of amusement" – to religious authorities in order to obtain fatāwa on provocative issues – such as sex (Raoul Motika, 12 July 2019).[60]

One example for such a critique of established wisdom is the question of a young Tunisian interlocutor who wanted to know whether pork is turned "ḥalāl" when the pig is slaughtered according to ḥalāl rules. One immediate response a religious scholar would probably give would be that pork is ḥarām by definition, as based on Qurʾān 6:145, which defines the flesh of pigs as "rijs", namely, filthy, unclean. Yet, on second thought some Tunisians, Egyptians or Iranians would possibly start inquiring into the very foundations of such otherwise self-evident definitions of ḥalāl and ḥarām and ask whether such definitions are still valid in contemporary times.[61] Such inquiries are an important sign of certain scepticism among Tunisians, Egyptians or Iranians regarding "established religious truths". Seemingly nonsensical questions, as well as satire and jokes may trigger debates about fundamental religious issues and tend to plant doubt on such basics of the religion.

> Satire and jokes about religious authorities can look back on a long tradition in Muslim societies, and piety is a major theme of such jokes, as in the following example about the "Shaykh al-Azhar" that was highly popular in Egypt in the early 2000s (Omar Kamil, 11 October 2007): "One day, the Shaykh al-Azhar died. When he came to the gates of paradise, Jibrīl (the Angel protecting the gates) immediately saw that he was the Shaykh al-Azhar and told him to go to the back of the queue again. The Shaykh al-Azhar did so, and after some time reached the gates of paradise a second time. Once again, and a further two times Jibrīl told him to go to the back of the queue. Eventually, the Shaykh al-Azhar

[60] Such provocations can also be observed in other countries of the region: In Egypt, for instance, youth in respective blogs also make fun of religious scholars, their language and habitus (Randa Abubakar, 22 July 2021).

[61] Richard Gauvain mentions a lesson of one of his Salafi-minded teachers, Shaykh Aḥmad, in Cairo in 2007, who started to question the ritual impurity (najāsa) of pigs in one of his lessons. Shaykh Aḥmad said, in detail: "The Qurʾān describes the polytheists (mushrikūn) as najāsa, yet and we have solid proof that their impurity is derived solely from their filthy beliefs (iʿtiqadāt qadhīra). What proof is there that pigs are substantively impure? None! When did the Prophet or one of his Companions, or one of the salaf al-ṣāliḥ wash himself having touched swine? Never! So, if the najāsa of the mushrik is metaphorical it stands to reason that the najāsa of pigs is also metaphorical!" (Gauvain 2013: 129).

> again reached the gates of paradise and was about to be sent back, but then lost patience and asked Jibrīl: 'Why do you send me back all the time, while you just allowed this taxi driver to enter paradise?' Jibrīl thought for a moment and then responded: 'Well, when people come to your mosque to pray, they just perform the motions, but when people drive with that taxi driver, their prayers come from their hearts'. This joke not only ridicules Egypt's highest religious authority, but also points out that prayers in a mosque, namely, in a public religious place may be of a different and less pious character than prayers from a rather "secular" and quotidian context such as a taxi.

Such challenges have become rather popular with the spread of the social media and the tsunami of Internet fatāwa on all kinds of problems of quotidian life in contemporary society (see Eickelman/Anderson 1999 and Anderson 2002). Many different voices, including "dissident" ones, also use the social media to provoke religious scholars into giving possibly ridiculous responses to seemingly non-sensical questions. The social media, in particular, have become a platform for outright attacks against established religious (and political) authorities (see Hofheinz 2017: 289f).

The debates mentioned above show that Tunisians, Iranians or Egyptians are willing to challenge established truths and to even ridicule those who claim to speak for "Islam". Before entering the debate on the social and political context of the development of the greater region, it is necessary, however, to look at some of the key terms of the present text.

Individual, Personal and Personal Religiosities (and Non-religiosities)

Bayat's, Deeb/Harb's, Göle's, Haenni/Holtrop's, Khosravi's, Schielke's and Soares' research has shown that, today, we encounter a growing number of people in "Muslim" societies, who maintain that their piety/religiosity (or non-piety/non-religiosity) is part of their private sphere and thus not subject to scrutiny by, for instance, Islamist movements which insist on public religion as a means of societal control and who try to define "proper" muslimness. Their insistence on the private (even intimate) character of their piety/religiosity and their religious practice (or non-practice) may appear as a rather a-political stance and yet, in fact, it forms an eminently political position since it challenges claims to the hegemony of interpretation as presented by both established religious (and political) authorities as well as Islamist movements. However, the withdrawal into the individual and the private may also be understood as a strategy to escape political or religio-political pressures in the public (and private) sphere (Munīr al-Saʿīdānī, 14 July 2018).[62]

[62] See here the interview with Zafer Şenocak, a German-Turkish author (in Süddeutsches Magazin, No. 30 of 27 July 2018), who remarked in this context: "My father was an Islamic scholar, and yet he

However, it is first of all important to underline that the terms "private", "individual" and "personal" (in Arabic shakhṣī, fardī) do not mean the same thing: the term "individual" points to a broad spectrum of different forms of personal behaviour, opinion and modes of positioning – including non-conformist or even deviant behaviour. The same holds for the term "personal", which contains a juridical notion and refers in addition to the field of "moral" behaviour. The term private, rather, relates to notions of space and a social status. The term "private" is also often thought to be part of the binary construction of "private" and "public" (see Nadel 1953: 91ff). The differences in meaning of terms such as "individual" and "personal" become evident when we look at the meaning of the respective nouns (an individual, a person): when a person is asked a question, such a question can be an "individual" question (as in directed at a specific person only) and/or a "personal" one (namely, in a question addressing an "intimate" issue). Depending on the context, religion and piety (or non-piety) may be a private, a personal and/or an individual affair.[63]

The term "individual" may equally be conceived as part of a binary construction, namely, as part of the binary terms "individual-collective", and it is easy to see here that "collective" is not synonymous with "public". While the term "public" is again associated with notions of space, the term "collective" is identified with social, economic, political and religious contexts. In general terms, we must differentiate between the "individual" as a constructed entity, namely, when constructed in relationship to other concepts, such as society or collective, and the individual as a human being or person in a specific context or milieu (Robert Launay, 14 July 2018). Furthermore, we must differentiate between the terms "individual" and "individuality": individuals may have different and diverging ideas of individuality that are also bound to change in processes of individualization.

The term "individualization" again refers most importantly to the loss of importance or relevance of collective formations and points to "processes of distanciation from established identities and collective practices" (Michael Stasik, 21 January 2020). However, "individualization" is understood here also as being part of processes of social change. In other words, we do not wish to insinuate that pre-modern times were characterized by a lack of individuality.[64] The term individualization rather points to processes and conjunctures marked by the emergence of new forms of individuality,

stopped going to the mosque in the last years of his life. He prayed at home, because he had come to see mosques as places of dispute and political intrigue" (translation RL).

[63] Even from a methodological perspective it is more difficult to get access to private (and intimate) religious and non-religious practices, while interlocutors are usually more willing to talk about individual positions.

[64] In Islamic theology, faith is regarded as an individual relationship between God and each single believer, as confirmed by the Nigerian religious scholar Abubakar Gumi: "wa-man āmana, bi-kulli mā jāʾ bihi al-rasūl (S.A.W.), fi-qalbihi, fa-huwa muʾmin, idhan lā sabīl lanā ilā maʿrifati dhālika: fa-huwa sirr fī-mā baina al-ʿabd wa-rabbihi" ("anybody who has faith, in his heart, in all that came unto the Prophet [in form of revelations], is a believer, as there is no way for us to know otherwise: and it (this faith) is a secret between him and his Lord") (Gumi 1976: 17).

as in the context of the monetarization of economic exchange, in the development of new forms of organizing industrial labour or in the transformation of social relations in processes of urbanization. In such processes of transformation, specific forms of individuality may emerge that clearly differ from earlier and other forms of individuality. However, processes of individualization, when seen as a form of distanciation from established identities and collective practices, when seen in terms of increasing options of agency (Handlungsoptionen), and when seen in terms of chances to actively develop one's self, find their limitations when new obligations and social responsibilities for family and parents arise with increasing age.

In addition, it is necessary not only to differentiate between different forms of individual piety/religiosity (and non-piety/non-religiosity) but also between political and non-political pieties. Thus, individual pieties (as well as non-pieties) should be seen as dynamic, evolving over time, including personal biographical time, into higher or lower intensities of piety, religiosity and passion: nobody is equally "religious" at all times and at all places. "Religious" persons may downgrade, de-emphasize, or even "forget" religion and the "religious" momentarily in certain contexts, while "non-religious" persons may experience numinous moments.

Last but not least, it is necessary to look into the question of how people themselves define religion and politics: where do they draw the line between religion and politics? What are the domains regarded as religious and what are the domains regarded as political, and how do such emic perceptions shift over time? Are there regional and phenomenological differences with regard to such developments and do we observe different intensities and accentuations of individual and personal pieties? Schielke has pointed out in this context that in many countries of the region "a privatised relationship with God can be heretical and experienced as a social threat" (Schielke 2019a: 17) due to the fact that individual pieties/religiosities (and non-pieties/non-religiosities) may indeed escape social control in the context of processes of individualisation.

Individual efforts to escape social and religious control have become visible in Lebanon in recent years, as, for instance, in the guise of civil marriages that have not been possible so far in Lebanon because Lebanon did not have (and does not have until today) civil personal status laws: decree No. 60 of 13 March 1936 had established the rule that all Lebanese should be members of one of the 18 officially registered religious "sects". According to article 11 of that decree it was possible to leave one of these "sects" when reaching legal age and to change one's personal status by an act of conversion to another religious "sect". Civil marriages could be concluded only abroad following the civil personal laws of another country such as France or Cyprus. Both partners in marriage still remained members of their respective "sect", though. However, in 2007, the Lebanese lawyer Ṭalāl al-Ḥuseinī started an initiative to allow citizens to remove the reference to one's religion from personal records (sijil al-nufūs) at the General Directorate of Personal Status (al-mudīriyya al-ʿamma li-l-aḥwāl al-shakhṣiyya). The Lebanese Ministry of Interior accepted this possibility on 21 November 2008 and replaced the information regarding "sectarian" affiliation on official forms by keeping as blank the box identifying a citizen's "sectarian" affiliation. But only in 2012 was

a first civil marriage concluded in Lebanon by a Lebanese notary and thus, not by a religious court, after both partners in marriage had decided to remove their religious affiliation from their respective (sunni and shīʿī) personal records. This legal act led to heated debates in Lebanon and was rejected by many religious authorities (both Muslim and Christian) due to the fact that such an option endangered not only the work (and the basis of income) of religious courts, but even more so the foundations of the Lebanese "sectarian" system. On 11 February 2013, the Lebanese Ministry of Justice ruled, however, that civil marriages were legal and valid in Lebanon and that couples were entitled to delete their religious affiliations from personal records and to marry according to a civil law of their own choice. Thus, the basis for the development of a "19th secular sect" was established (Salloukh et al. 2015: 39).[65]

Iranians, Egyptians or Tunisians who are fed up with sectarian debates, fed up with Islam's instrumentalization for political means and fed up with authoritarian regimes but very much aware of religious norms, have indeed come to insist that piety (as well as non-piety) is a private affair and, as such, not open to public debate (and critique). For these Iranians, Tunisians or Egyptians, Islam is increasingly becoming an affair of individuals (Otayek/Soares 2007: 17),[66] an observation shared by analysts such as Olivier Roy. Roy argues that an increasing number of "Muslims" today live beyond accustomed "Muslim" cultures and are thus forced to rethink Islam as a religion, "fondée avant tout sur la foi individuelle et le libre choix de joindre (ou non) la communauté" (Roy 2002: 79). This process of individualisation with respect to one's religion manifests itself, for instance, in the dissociation from ethnic traditions, in the emphasis on the individual "Muslim" (and not Turkish, Arab or Pakistani) identity, in the increasing importance of the Internet and of Internet-fatāwa, as well as in the rejection of established religious authorities and institutions (Roy 2002: 84ff).

While Roy has developed this argument in the context of his work on Muslim life experiences in diasporic situations where "Muslims" form a minority, we contend – on the basis of our own research – that people in contexts of Muslim majorities are also rethinking Islam as a religion and as a way of life. In the 2000s, the French anthropologist Pascal Ménoret was thus able to observe in Saudi Arabia how former members of radical Islamist groups reconstituted themselves in private circles as "cliques" (shilla, pl. shilal). Many of these cliques came into contact through cinema websites, and converted themselves into film fan clubs that watched and discussed movies and that also supported the lifting of the Saudi prohibition of public cinemas (Ménoret 2013: 82; ibid. 2016: 54ff). Islamist critiques, such as Muḥammad al-Duwīsh saw such development as a consequence of political repression in Saudi Arabia, but also as an aspect of processes of economic and social change in Saudi Arabia leading to increasing

[65] A 2013 survey showed that 18% of the Lebanese population supported civil marriages while further 33% supported the introduction of an option for a civil marriage (Salloukh et al. 2015: 39ff).

[66] At the same time, such Muslims not only see themselves as Muslims; they are also aware of the normative claims of the faith and perhaps even refer to these norms in order to legitimize their respective positions.

individualism: "The Muslim World is a victim of individualism. We are too individualistic, there are not enough functional institutions in this part of the world" (quoted in Ménoret 2013: 85).

In any case, one central aspect of the "re-thinking of Islam" as addressed by Roy is the fundamental toleration of a broad array of interpretation of its basic texts and teachings that also accepts the "benefit of doubt" in the interpretation of texts, as well as the "good intentions" (ḥusn al-niyya) in the process of textual interpretation and doctrinal disputes (for this tradition of tolerance in Islamic history see Bauer 2011). The concept of the "good intention" (ḥusn al-niyya) that should govern all acts of the religion is indeed a central aspect of individual piety. Outward signs of piety such as (public) prayer or fasting are thus thought to be valid only when done with the "(good) intention" to pray, to fast, to follow ḥalāl rules etc., a concept of piety that is again based on a respective ḥadīth ("actions are based on intention, "innama al-aʿmāl bi-l-niyya"). However, since "intention" is internal, an act of the will of each single Muslim, Muslims have developed sound scepticism regarding the "overtly pious" who are often regarded as

> …insincere when considering their acts of prayer in conjunction with other, less virtuous, aspects of their lives … Muslims (thus) engage in interpretative efforts to critique outward forms of piety which (in their assessment) stem from impure intentions. However, these efforts are always limited: The pure intention of another individual is, after all, unknown (Tayob 2017: 31).

Critique of the "overtly pious" manifests itself, for instance, in the protest against the "noise-pollution" generated by the adhān of mosques which is often enforced, nowadays, by technical means (loudspeakers etc.).[67] The protest against noise pollution by the "overtly pious" is, however, not a theme confined to contemporary times but can be found in a legal dispute in Cordoba/al-Andalus as early as the mid-eleventh century. In this legal dispute, neighbours of the Grand Mosque in Cordoba complained about the mu'adhdhin of the mosque, Sulaymān al-Shaqqāq ("the troublemaker"), who called for prayer in the middle of the night and had continued to pray until the break of day, and such that neighbours had been unable to sleep.[68]

---

[67] See, for instance, the Algerian movie "Bab el-Oued City" by Merzak Allouache, in which inhabitants of the Bab el-Oued quarter in Algiers protest against the constant noise from a nearby mosque controlled by a group of Salafi-oriented Muslims. In Tunisia, a legislative move by Senator Riadh Zghal in December 2010 in the context of the budget debates in the Ministry of Religious Affairs led to public protest because she had referred in her initiative to "dérangements possibles du niveau sonore des appels à la prière" in nearby mosques. She proposed developing a plan to coordinate the call for prayer in each quarter. This proposal was understood as an attack at mosques on the basis of their "noise pollution" and led to a media campaign against her that demanded, among other things, to suspend her immunity as a parliamentarian (Denieuil 2016: 43f).

[68] Marin (1990: 129ff). I would like to thank Maribel Fierro for pointing out Manuela Marin's text. Manuela Marin's case shows once again that the question of piety and non-piety is not new, but has

In this context, it is interesting to see which aspects of the faith and of quotidian religious practices are seen (in which regional and social context) as the "bare minimum" definition of a person's "muslimness" and which aspects of the faith and of religious practice are regarded as a possible deviation, omission and transgression thereof. As such, in many countries of the region, daily (regular) prayer is viewed as a possible omission, while fasting during Ramadan and specific ḥalāl practices (as well as ḥalāl life styles) are regarded as a "bare minimum" (in particular, when we look at the consumption of alcohol or pork) (Tayob 2017: 20ff). With respect to the concept of the "bare minimum" of what defines a Muslim, we encounter related debates on the question of who is a "good" (and a "bad") Muslim, who is "radical" and who is "moderate", who is "sincere" and who "pretends", "lies" or even hides his "true" thoughts and thus practices "taqiyya". In this respect, we may again employ the term "register" to describe possibilities open to people to navigate in the field of religious (and non-religious) positions.

In her work on youth in Bobo Dioulasso/Burkina Faso, Liza Debevec has shown, for instance, that young people who do not fast, who do not pray or pray regularly or who postpone prayers (and other religious obligations such as the ḥajj), who drink alcohol and who eat pork, still perceive themselves as Muslims: "This is, of course, in no way unusual, as people seldom actually live up in full to their religious and moral maxims. But when praying is elevated from a matter of being a good Muslim to a matter of being a Muslim at all, non-prayer requires explanation" (Debevec 2012: 33). In this context, it has to be mentioned that a "proper" (i.e. Islamic) way of life may also be seen as a question of one's age: while youth may still practice a non-religious way of life and violate against religious rules (alcohol, cigarettes, gambling, drugs, sex or the consumption of pork), one should heed religious rules and cultivate a "proper" (Islamic) behaviour when getting older, at "a later, more appropriate stage of life" (Debevec 2012: 323ff). This shows again that there must not necessarily be a direct link between religious practice (and non-practice), individual life styles and piety (as well as non-piety). Such a link might be formed in many different ways at the different stages of one's life and may thus be an aspect of processes of ageing.

Individualization and secularisation?

Processes of secularization, whether in Europe or in the greater region do not form a focus of analysis in the present text, in particular, when the term "secularization" is meant to refer to political and institutional dynamics, and not to social and religious developments that are central to our research. In European contexts, the stress on individual piety/religiosity has been described by Brian Wilson (1991) as being part of processes of secularization. Wilson has argued that processes of secularization refer to the role of religion in society and can be characterized, in this sense, as a process in

long-since been subject of discussion among societies of the region.

which religious institutions, actions and consciousness lose their social significance. This process has also been characterized as a form of privatization of the religious, a development in which religion loses its social grip and is increasingly practiced in private. Such a process does not mean, however, that individuals necessarily stop being religious. What changes is the way in which individuals are religious and how, in various ways, the religious continues to inform the social and public domain (Nye 2008: 202).

Processes of privatisation and individualisation in contemporary "Muslim" societies may thus be viewed as a social and religious movement akin to aspects of European Protestantism. We do not insist, however, on the hypothesis that such processes are structurally related – as suggested in recent research – to developments within European Protestantism or to processes of secularization for that matter, more particularly, when bearing in mind Thomas Luckmann's argument that religion has lost its role in the public sphere in a process of privatization, and has become "invisible" (Luckmann 1991: 179; see König 2011 for an overview over this theme).

We accept, however, the basic idea that the societies of the larger region knew (and know) processes and dynamics of secularization although such dynamics of secularization assumed (and still have) a different character than in Europe:[69] the countries and societies of the greater region are informed, for instance, by different institutional and political frame conditions than are European countries, such as the absence of a Church. On the other hand, "Islamic" law – in the guise of the ʿibādāt and the muʿāmalāt – is structured in "religious" and "non-religious" sections.[70] Following Dressler, Salvatore and Wohlrab-Sahr, it also helps to differentiate between the terms "secularization", "secularism" and "secular":

> We reserve the concept of 'secularism' for arrangements characterized by institutional separation of politics or the state from religion and its ideological legitimation. By 'secularization', we understand processes of functional differentiation, religious decline and privatization of religious practice. In contrast, we use 'secularity' to indicate fundamental cultural and symbolic distinctions, as well as institutionally anchored forms and arrangements of differentiation between religion and other social, spheres and practices (Dressler/Salvatore/Wohlrab-Sahr 2019: 9f).

In addition, it is useful to follow Schielke who suggests viewing the term "secular" not as an "independent force", but "as an attribute which humans attach to various practices or issues for specific reasons in the context of specific conflicts" (Schielke 2019b: 122). Still, the question has to be asked here as to what is actually meant by the term "secular" (in a specific local and historical context). Is the term "secular" always seen

69 For processes of secularization in European contexts see Taylor (2007).

70 For processes of secularization in the region see Donohue/Esposito (2007; particularly the contributions by Ashgar ʿAlī Engineer and ʿAbdallāh Laroui), Filali-Ansary (2003; particularly the contributions by ʿAzīz al-ʿAzmeh, Yadh Ben Achour and ʿAlī ʿAbd al-Rāziq) and Talal Asad (2003).

as the opposite to "religious" (or "faithful") or may the term "secular" also denote a specific (and rather a-religious) way of life even when individuals do not view themselves as "a-religious" or "secular", but continue to view themselves – despite their way of life – as "Muslims"? And how do these individuals describe such a way of life? In the context of a major inquiry in Tunisia on the theme of religion such a way of life and attitude was for instance summarized in the formulation "Muslim bi-l-thaqāfa fa-ḥasab" ("cultural Muslim and that is it") (see Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12).

Despite this objection, the stress on individual pieties (and non-pieties) as well as related religious practices (and non-practices) in contemporary Egypt, Tunisia or Iran could mirror a development in twentieth-century Europe, where individuals were free, as soon as religion had become a private affair, to choose their own religion from the "warehouse" of religions. New forms of spirituality and new forms of religion were an important aspect of individual piety (or private religion/invisible religion) (see Bellah et al. 1985/2008 and Luckmann 1991: 145). Another aspect of individual pieties in contemporary Europe is that individuals describe their piety as "spiritual", thus signalling their move towards a form of religiosity defined by an individual/individualistic understanding of the religious. Hence, it is necessary to inquire into the different modes and expressions of individual piety/religiosity (and non-piety/non-religiosity), and to fathom what the stress placed on the individual character of piety/religiosity (as well as non-piety/non-religiosity) means for people – for society as well as the social and political process.

Public and Private

Although key terms for the present text mean different things in non-European contexts, the terms "public" and "private" also have varying meanings in the different countries of the region.[71] Regimes of "privateness" and "publicness" must therefore be seen in historical and social context. Space/place have had different connotations over time: a room in a house which was possibly open to specific visitors or even to the general public may acquire an aura and status of closedness. Similarly, the ascription of meaning to rooms and the division of houses into rooms with specific meanings has changed over time. One such important development of the nineteenth century in many societies of the region was the emergence of the salon as a semi-public space in bourgeois and high society houses in Cairo, Tunis or Beirut.

In European countries, the distinction between "public" and "private" was bound up with the social process of secularization (see Habermas 1962, Casanova 1994), in particular, if one regards secularization not only as a historical process of functional

[71] One should also be careful, however, not to reify the argument that concepts such as "private" and "public" are typically "Western": neither the "West" nor the "Orient" form homogeneous "cultural blocks". As a consequence, both "Western" and "Oriental" countries happen to share a considerable number of "things" (see Redissi 2002: 93ff).

differentiation (namely, of the institutional separation of church and state) but also as a process of social differentiation, a process in which religion is privatized (see above). Although "Muslim" societies have not seen European-style processes of secularization (see above), a spectrum of vernacular concepts of the "public" (for example, in Arabic, ʿumūmī, al-ʿamma) and the "private" (in Arabic khaṣṣ; ḥarām) does exist and points to respective concepts of the "private/public" and respective spaces. The "private/public" divide should be understood, however, as being dynamic; preferably, as a whole spectrum of possible positions, extending outwards from the strictly private and intimate, via the private, semi-private/semi-public, towards the controlled public and the uncontrolled public.

Controlled public spaces are, for instance, shopping malls and supermarkets, pedestrian zones, gated communities, festival halls and family cafés, public leisure and sports spaces as well as public beaches, namely, spaces where deviant behaviour such as littering, rowdy behaviour is sanctioned. The proliferation of supermarkets and shopping malls in the countries of the region (in Tunisia since the mid-2000s) in particular, points not only to the growth of urban middleclass milieus that cultivate (and can afford) a new style of life, but also to the fact that women have become an integral part of modern work schemes in many countries of the region, and are thus unable to go to markets and to prepare and cook a daily dinner or supper.

However, the rapid expansion of shopping malls and supermarkets that are about to replace the sūq where only poor people continue to do their daily shopping, are also a visible manifestation of new forms of consumer culture. Apart from big cars and other symbols of a Western capitalist life style, air conditioning and fridges should be mentioned here as well. Fridges, in particular, have transformed household organization: they have not only made daily shopping for food superfluous, but have also replaced and thus made obsolete daily, time-consuming cooking with fresh ingredients. This transformation of consumer culture can be observed particularly in countries such as Tunisia and Turkey where women have come to form a major part of the work force for some decades. In this sense, the supermarket (as well as the act of shopping in the supermarket and mall) can be regarded as yet another manifestation of the transformation of daily routines in many countries of the region. But the transformation of daily routines is expressed not only in new ways of organizing space, but also in the transformation of gender relations.[72]

Of particular interest for the debate on the public sphere in the greater region is indeed the question as to how far the public space is open (ḥalāl) to women and what kind of behaviour is expected from women in the public sphere.[73] In its work on violence in Tunisia's public sphere, a CREDIF research group describes four categories of

[72] For Egypt see Abaza (2001 and 2006); for Saudi Arabia see Le Renard (2015); for Tunesia see Mechken Ouenniche (2013); for Turkey see Akçaoğlu (2009).

[73] On the behaviour of the "honourable woman" (al-marʾa al-muḥtarama or al-marʾa al-muḥtashima, "the modest women") in Tunisia's public sphere, see CREDIF (2016: 153ff) as well as Matri (2015: 260ff).

public sphere. These spaces are characterized by the fact that they are open to women: streets and passage-ways that are not part of a (residential) quarter; leisure spaces (such as public beaches); work- related spaces and spaces that provide public services; and finally, schools and hospitals (CREDIF 2016: 46). Uncontrolled public spaces, by contrast, are anonymous spaces, "non-places" in Augé's terms, where deviant behaviour is most probably not sanctioned, such as streets outside settled areas, wild settlements that have yet to develop neighbourhood structures or untamed nature, namely, spaces where women should not tread.

However, many societies in the region know transitional spheres and spaces between the very public and the very private; spaces that are marked by (Arabic) terms such as ḥūsh, ḥayy or ḥūma (quarter, alley etc.). These different spaces are not only linked by different modes and conventions of communication and discussion, but also to specific concepts of (hygienic) cleanliness and (spiritual, ritual) purity. Such spaces are equally linked to the question as to how men, and women in particular, move and behave.

> The Arabic language knows a large spectrum of terms for "clean" and "pure" which describe different aspects of bodily, hygienic, ritual and spiritual cleanliness and purity: naẓāfa and ṭahāra, but also terms such as khāliṣ, laṭīf, jamīl, ḥasan or ṣāfin. The same holds for the "opposite" categories, "unclean" and "dirty": wasikh, najis or qadhir (wasākha, najāsa, qadhāra). Important questions arising in this connection are: when and where is something defined as "clean"/"dirty", "pure"/"impure"? Who has (or claims to have) hegemony of interpretation, and are ascriptions such as "clean", "unclean", "pure" and "impure" an expression of a specific social milieu, and/or do such ascriptions refer to other social categories, such as the urban/rural divide? Who accuses whom of being "unclean" and/or "impure", and who deems somebody to be "clean" and/or "pure"? In many cases, ethnic and/or religious minorities are perceived as "unclean", "dirty" or "impure", and the other way around: minorities may perceive themselves as being "clean" and/or "pure" while regarding majority populations as "unclean" or "impure".

Boundaries between "public" and "private" are in any case contested and potentially open and fluid, and, as such, informed by the dynamics of the respective local, national and social context: what is "public" in one country, context and period, may be "private" in another country, another context and in another period.[74] It ought to be mentioned in this context that many societies in the region pay heed to the idea that one can do (almost) anything in one's house so long as such (possibly deviant) acts are not made public. For Senegal, Moya has summarized this behavioural rule

[74] For a discussion of the terms "public" and "private" in regional contexts see, for example, Deeb (2006), Deeb/Harb (2013), Dressler (2010), Göle (1997 and 2002), Göle/Ammann (2004), Launay/Soares (1999), Salvatore/Eickelman (2004), Soares (2005), Türkmen (2012) and Winegar (2016).

in the following words: "Aucune erreur, aucun problème, aucun conflit ne doivent être portés explicitement à la connaissance publique ni mêmes abordés directement" (Moya 2015b: 186). Such behavioural rules rely on the strong and mutual obligation to be discrete in one's personal relations. Violations of discretion lead at least to loss of honour, shame and disgrace. In some societies such violations of discretion may have even harsher consequences.

However, public (and private/individual) piety, the respect of religious norms as well as the corresponding moral behaviour may be imposed and controlled not only politically by a regulating state or radical Islamist groups, but also by other social formations such as families or the quarter (the milieu). In such a case, private space turns into regulated space, whereas public space, particularly in states such as Senegal that follow policies of religious neutrality, has become a kind of space where piety and respect of moral norms are not controlled or imposed (Mame-Penda Ba, 20 July 2019). Private space is, thus, not à priori free. In the end, it is the social context that decides where (and how) "moral (pious) behaviour" is imposed and controlled. One important factor regarding "public" and "private/individual" pieties (and non-pieties) that ought to be considered, therefore, is the factor of social control that informs quotidian life in urban and rural contexts in many different ways in different societies.

The debate on "public" and "private" spaces acquires a completely new dimension if we consider the role of the social media. With respect to Saudi Arabia, Laila Makboul has stressed that social media have provided an additional platform for women (including Islamist women) to reach out into Saudi Arabia's public sphere (Makboul 2017: 321). At the same time, as Hofheinz as well as Brinkman, de Bruijn and Bilal have remarked, social media may also provide a new (and virtual) private sphere (a private platform), for instance, in the form of WhatsApp groups, for those (male and female) youth in the Sudan unable to afford their own private accommodation (Hofheinz 2017: 296; Brinkman et al. 2009: 69ff). In the Sudan (but also in other Arab countries), social media have also come to serve as platforms for the discussion of religious and cultural questions, as well as sex taboos, such as the issues of premarital virginity or "revirginisation" before marriage.[75] In sum, we must see whether social media may contribute to the (re-)constitution of the public and private spheres, particularly for those who are able to afford the considerable financial costs of social media. The (re)constitution of public and private spheres is, again, closely linked to the development of "civil society", as will be discussed in the following section.

[75] See Hofheinz (2017: 293ff), as well as Brinkman et al. (2009: 69ff), Ben Smail (2012), Eich (2010), Guedri (2013) and Matri (2013).

Islam "Mondain" and Civil Society

Processes of individualization have in many countries of the region in recent years led to the re-emergence[76] of what (following Haenni and Holtrop 2002) we might call "Islam mondain", a term that could be translated as "Islam in the present world", an "open-minded" or even "worldly" Islam (though not a "quotidian" Islam). The term "mundane" is privileged here not only because it is much broader than the term "secular". The term "secular" is too obviously linked to European debates over the separation of State and Church (see above). Furthermore, the term mundane is not confined to a specific group of Muslims, even Sufis may be mundane, in short, concerned with worldly affairs. In some senses, mundane may be translated into Arabic as madanī, as in "al-Islām al-madanī wa-dunyawī" (Otayek/Soares 2007: 17). Such a "civil Islam" refers to an Islam open to interpretation, and one that accepts divergent interpretations of the basic texts. Again, the term "madanī" translates as "civil", as in "civil society" (al-mujtamaʿ al-madanī).[77] Moreover, when compared to the term "secular" (ʿalmānī, namely, worldly) the advantage of the term "madanī" is that it refers to the city (madīna) as the centre of "civilisation" (in contrast to the "barbaric" desert). This broad spectrum of meanings renders the term "madanī" as well as the term "civil society" attractive for many different groups: it is a polysemic term that may easily be considered ambiguous due to its different meanings (Sinnbesetzungen), "a football in contemporary political debate" (Bellin 1995: 120).

> In Western academic debates, the term "civil society" was discussed for a long period of time with respect to its relevance for democratic systems only (see Emtmann 1998: 12ff). The basic assumption was that civil societies were a characteristic feature of democracies, and one neglected the question as to whether authoritarian regimes would know similar developments. Only following the victory of the peoples' rebellions in Eastern Europe in 1989 – that were quickly interpreted as victories of the East German, Czechoslovakian and Polish civil societies – did Western analysts start to revise the concept of civil society and to conceive the term not only with respect to its relevance for democratic systems, but also with respect to its relevance for revolutionary processes (Emtmann 1998: 7): Eastern European civil societies had, namely, emerged in the resistance against authoritarian regimes, a point that made them attractive for the analysis of similar movements in the greater region.

[76] The term "re-emergence" employed here intends to point out that periods of extraordinary religious tolerance occurred historically within the greater region. Contemporary "Islam mondain" is thus not a recent phenomenon, but has historical predecessors.

[77] The terms "civil" or "mundane" should not be confused, however, with the terms "everyday", "ordinary" or "quotidian" (see above).

Since the 1980s, the term "civil society" was used in the region by various groups and actors with different agendas (Camau 2002: 220 and Beinin/Vairel 2013: 16). In these debates, the term "civil society" was seen – in conformity with Western analyses – as being the sum of those institutions that were independent of the state: "une société civile non-gouvernementale", consisting of voluntary association (associations volontaires), a "public sphere of debate" and a free market (Camau 2002: 217). "Civil society" was thus located between society and state, an autonomous sphere with respect to politics, religion and the armed forces (Kerrou 2018: 98). In addition, the term was seen to reflect the ability of a specific society to organize itself in peaceful ways.

At the same time, Western analysts continued to suggest that societies and states in the region had only "a feeble yearning for civil society" (Gellner in Norton 1995: 8). The term "civil society" – in its Western interpretation – was, indeed, still linked to the question as to whether the term could be applied to processes of democratization in the greater region (Camau 2002: 215): "if there is a civil society, we may also see the development of a democratic state". In regional contexts, the question arises, however, as to whether civil society formations have contributed truly (and to what extent) to processes of democratisation (Beinin/Vairel 2013: 16): the response to this question differs from context to context. In short, in contrast to Western concepts of civil society, public debates – a constitutive element of the term – in the region are frequently not free (Beinin/Vairel 2013: 17). Here, "civil society" connotes spaces where authoritarian regimes try to impose hegemony of interpretation, not only by means of violence, but also by tolerating a (controlled) debate, which is then also used to create a "national consensus" which, once again, strengthens the political legitimacy of a regime (Beinin/Vairel 2013: 17).

It was at exactly this point that Antonio Gramsci started his analysis of civil society (società civile) that was discovered and taken up for further analysis in the region in the 1980s. Gramsci in fact saw civil society as a specific form of public opinion: the (authoritarian) state tried to dominate certain elements of civil society and to marginalize public opinion in order to legitimize its own policies (Fortier 2019: 34). Civil society was thus a buffer that served to protect the state; the institutions of civil society were positioned between the state and its citizens, much like trenches serving to defend the state's claims to hegemony (Fortier 2019: 34). Civil society was thus a field of conflict, a place where the struggle for hegemony in a specific state was carried out, but also a place in which social consensus was produced – with the state as an active participant (Emtmann 1998: 73). Thus, Gramsci saw civil society and state not as separate entities, but as the connection of two super-structural formations characterized by their contradictions, namely, civil society (and its "private" formations) and the state (and its political organizations and institutions) (Emtmann 1998: 74). This entanglement of different organizations and institutions of state and civil society was a central marker of the social and political development of the countries of the greater region after independence.

However, "Muslim" countries have known "old" historical civil society formations that acted as intermediaries between the state and its citizens: the ʿulamāʾ, the

guilds as well as the zawāya of the Sufi orders, but also the ʿayān, the notables (Ibrahim 1995: 31). Ahmad Moussalli, indeed, regards the ʿulamāʾ, the guilds and the notables as a clear manifestation of civil society formations in pre-colonial "Muslim" societies (Moussalli 1995: 87). In the colonial period, trade unions and the first women's associations (among other things), complemented existing civil society formations. However, in the nineteenth and twentieth centuries, pre-colonial civil society formations came under increasing pressure due to programmes of economic and political modernization and European colonialism, but also Islamic reform movements that started to criticize Sufi orders and established authorities. After independence, many countries of the region were also characterized by efforts to build a strong state at the cost of civil society (Ibrahim 1995: 37ff). With independence, both "old" and "colonial" civil society formations also saw themselves as being obliged to contribute to nation-building and to support the state's efforts in modernization. They thus became supporters of governments that turned increasingly authoritarian: "The objectives of social and economic modernization on the national level were deemed more important than the advances of a specific social group, as the narrative of a single and undivided people, striving for the same objective, took hold" (Durac/Cavatorta 2015: 160). Civil society was, thus, "stunted" (Ibrahim 1995: 37), and almost everywhere in the greater region one-party regimes prevailed that were unwilling to tolerate independent formations of civil society.

In the debate of the "civil society" in the region, Western analysts have accordingly ignored the fact that the region knew states in which civil society existed despite an authoritarian regime. In addition, there were civil society formations tolerated by authoritarian regimes which dared to oppose such regimes, such as the "Ligue tunisienne des droits de l'homme" (LTDH) in Tunisia. Nevertheless, states and regimes in the greater region differed with respect to their will to tolerate such spaces for the development of civil society formations. Furthermore, authoritarian regimes – depending on their degree of repressiveness – may even know spaces where civil society institutions develop free of state interference, and, beyond those institutions of civil society institutions tolerated by the regime – in the realm of private spheres – in the guise of individual networks or in the guise of private reading, film and discussion clubs. There was and is, thus, not one single monolithic civil society in the different countries of the greater region, but rather a plethora of expressions of civil society that may even work against or compete with each other (for a debate of these dynamics see Fortier 2019: 46ff).

Influenced by Gramsci's ideas (as well as by the development of the Eastern European civil rights movements), Western academic analysis of the development of countries in the greater region eventually realized that civil society formations could exist in rather different expressions that could even acquire an "un-civil" character (Durac/Cavatorta 2015: 168). In that sense, one started to view Islamic (religious) movements such as the "Muslim Brothers" – until then considered "per se" incompatible with democracy – as formations of the civil society (Durac/Cavatorta 2015: 167). In other words, one began to look at civil society formations beyond possible

political and religious orientations. The concept of civil society thus lost its normative character: civil society formations were now simply seen as organizational formations between state and individual that sought to achieve specific goals. Due to the extension of this approach to the concept, it "suddenly" became possible to identify a multitude of civil society formations in the greater region (Durac/Cavatorta 2015: 168). Above all, this extended approach explained the stability of authoritarian regimes that relied on the explicit or implicit support of civil society formations, including Islamic movements, such as the salafi-oriented ḥizb al-nūr in Egypt that tolerated the state as long as the state tolerated their daʿwa: "this type of Salafism is beneficial to rulers because its supposedly 'apolitical' stances are, in reality, profoundly political in the sense that they favour stability" (Durac/Cavatorta 2015: 169).[78]

However, even this extended approach to explaining civil society in the countries of the region could not account for political change; this was due to the fact that it neglected civil society formations, that were critical with respect to the state, and which did not organize themselves in formal but in informal ways, such as networks of football fans, reading circles, discussion clubs, "amicales" or cyber-activists, namely, unregistered private networks that resisted established categories of organization (Durac/Cavatorta 2015: 179). Such groups communicated in new and different ways, for instance, through social media, by way of individual communication or in the context of specific events, and thus could not easily be monitored or infiltrated. The social media were of particular importance because they overcame the social isolation of individuals in authoritarian regimes and made individual networking possible: "Social media and new technologies provided the perfect means for politically unaffiliated youth to act socially without ever having developed offline social trust" (Durac/Cavatorta 2015: 184).

However, it was precisely such networks of individual activists that started the revolutionary uprisings in Tunisia and Egypt and that also brought about the success of the respective revolution: grass-root groups, spontaneous and flexible coalitions, sometimes trade union grass-root cells; not established associations or trade unions as such or religious movements, but rather numerous small groups of activists who knew each other from local contexts or through networks of migration, and who spread snowball fashion. Central activists were young people who had not yet been registered by the "system", who ran "under the radar" of the security apparatus and who organized in "ad-hoc"-committees (Durac/Cavatorta 2015: 182). One central aspect of their organization was individual engagement and the lack of political and religious identifications. In contrast to their fathers, these young revolutionaries were not blocked by ideological traditions: one could meet regardless of political and religious considerations, and thus organize, dissolve, re-group and overcome ideological barriers (Durac/Cavatorta 2015: 183).

---

[78] Thus, in their allegedly "a-political" character, some Salafi-oriented movements are in some ways as political as those "a-religious" or religiously "non-committed" citizens of the greater region that reject the efforts of Islamist movements to build pressure for a more convincing religious commitment.

The debate on the term "civil society" has shown how important this term was and is, in contemporary debates in the region. A look at the local context shows that national debates contribute to the accentuation of the meaning of the term. In Tunisia, the term "civil/civil" (madanī) and the concept of the "civil/civil state" (al-dawla al-madaniyya) has become the basis for the formation of a national political consensus since 2013: Religious groups, in particular, ḥizb al-nahḍa, have come to accept the term "dawla madaniyya" since it does not, as a matter of course, imply a debate about questions of "secularity". In their eyes, the term "civil" respects religion and religious freedom; secular groups, in particular, Nidāʾ Tounes, have accepted the term because it precludes – in their eyes – the idea of a "theocratic" state (my own observations, Tunisia, March 2018). The term "civil" thus avoids the confrontational encounter of the "religious" and the "secular": one can be both civil and religious, or civil and secular.[79]

However, before this "historical compromise" (Ben Achour 2018: 148) was reached in Tunisia's political development, the term "civil society" was not at all regarded as a "neutral" term. The religious opposition rather argued that the seemingly "innocent" term "civil" had only been used by the Ben ʿAli regime as a stand-in for the term "secular" and was highly circumspect due to its anti-religious connotations. Accordingly, the "old" division of the Tunisian society in "religious" and "secular" orientations had simply been continued under a different guise. A local interlocutor (linked to the ḥizb al-nahḍa) of Edwige Fortier thus remarked that the "al-mujtamʿ al-madanī" ("civil society") was still seen as the opposite of "al-mujtamʿ al-dīnī" ("religious society"):

> The notion (of al-mujtamʿ al-madanī, RL) was put in place by the regime and was almost presented in opposition to the Islamists and even this discourse on terrorism. This was on the side of security, cultural, economic and social and they all (the media and the administration) came up with this notion of civil society in opposition to all things religious and religion (al-mujtamʿ al-dīnī). But this was a political distinction between politicians trying to draw a line under the state and religion...This in fact lasted over twenty years and has definitively marked the spirit of the population (Najeeb, quoted in Fortier 2019: 150).

The term "civil society" was thus seen by the religious opposition as a "battle concept" of the "secularists". The question that now arises is why the ḥizb al-nahḍa was eventually willing to integrate the term civil society into its political programme? This question can be answered only in the context of Tunisia's most recent history after the revolution. More specifically, the escalation of violence as driven by the radical Islamists in 2012 and 2013, forced the ḥizb al-nahḍa to distance itself from the radical Islamists

[79] In numerous contexts, the term "civil" may simply mean "indifference regarding the private life of others".

and to find a political compromise with the "secular" forces based on a reformulated concept of the "civil society" (see Loimeier 2022).

Social Movement or Social Non-movement?

What are the consequences of these processes of individualization in both social and political terms? Is religion bound to lose its function as a platform for the negotiation of conflict in "Muslim" societies when people refuse to take part in (public) religion? What happens to politics in such a case? How do Islamist groups that have most to fear from the stress on individual piety respond to such a social movement? How can we assess the role of women in patriarchal societies who appear to gain most from stressing the private and the individual? And is the emphasis on individual piety a characteristic marker of a "social movement", or do we rather deal with a social non-movement as described by Bayat (2013)?

When looking at Tilly's constitutive elements of social movements,[80] namely, "a sustained, organized, public effort making collective claims on target authorities, employment of combinations...of political action...and participants concerted public representations of...unity, numbers, and commitment..." (Tilly/Wood 2013: 4), we could doubt, indeed, whether the stress on the individual character of piety may be regarded as a characteristic marker of a social movement. In his study of social movements in Saudi Arabia, Lacroix stresses, for instance, that "harbouring a political discourse that resonates with the grievances or the worldview of whatever large segment of the population...is not enough for a movement to produce effective mobilization" (Lacroix 2015: 168). He contends that social movements and mobilization as a social movement needs cohesive and well-developed mobilizing structures, as provided, for instance, by a plethora of Islamist movements. Bayat maintains, on the other hand, that the failure of "Islamism" to "herald a democratic and inclusive order" has given rise to far-reaching nascent movements, which he called "post-Islamist" and "which can reshape the political map of the region if they succeed" (Bayat 2013: 8).[81] Bayat characterizes these post-Islamist movements as "social non-movements" since "they refer to the collective actions of non-collective actors" (Bayat 2013: 15): "They embody shared practices of large numbers of ordinary people whose fragmented but similar activities trigger much social change, even though these practices are rarely guided by an ideology or recognizable leaderships and organizations" (Bayat 2013: 15). Hence, social non-movements would differ from social movements in a number of decisive ways:

[80] On "social movement theory" see also Beinin/Vairel (2013: 1ff).

[81] The term "post-Islamist" has been coined by Asef Bayat in an article titled "The Coming of a Post-Islamist Society" (1996) and was discussed extensively in his book "Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn" (Bayat 2007: 10ff). In this text, Bayat contends that Islamist movements should be understood as "social movements" due to their level of organization, their clear ideological orientation, their hierarchical structure and their political goals.

> Social non-movements tend to be action-oriented, rather than ideologically driven, they are overwhelmingly quiet, rather than audible. In non-movements, actors directly practice what they claim, despite government sanctions. Unlike social movements where actors are involved usually in extraordinary deeds of mobilization and protestation that go beyond of the routine of daily life … the non-movements are made up of practices that are merged into, indeed are part and parcel of, the ordinary practices of everyday life … These practices are not carried out by small groups of people acting on the political margins; rather they are common practices of everyday life carried out by millions of people who albeit remain fragmented. (Bayat 2013: 21)

Accordingly, the power of non-movements does not lie in the unity of actors, but rather in the power of big numbers (Bayat 2013: 21). However, Bayat also contends that the social basis of social non-movements is constituted by the urban poor, by women and youth, social groups that are also the major driving force behind "the quiet encroachment of the ordinary", namely, the silent, gradual and often illegal occupation of public and semi-public spaces (such as street margins, places, but also the empty spaces of inner cities) (Bayat 2013: 15).

Bayat's focus, however, on the urban poor, women and youth neglects those social milieus constituting the driving force behind new forms of religiosity (and non-religiosity), namely, (mostly urban) "middle-class" groups (and possibly elites). Due to their economic means and social "capital" (in particular, education), these social milieus are not only characterized by greater social cohesion than the urban poor; they also share specific patterns of consumption and are able to meet in respective environments, both virtual (social media) as well as factual: shopping malls, clubs, gated communities or spaces of leisure. In addition, "middle-class" groups (and elites) are often able to withdraw into "private space", a possibility that is largely denied to the urban poor: by comparison, their life is rather "public". The stress on individual piety thus shares some aspects of social movements and may, indeed, be consequently viewed as a marker for a new form of a social movement.

Research Perspectives

What kind of consequences will processes of individualisation, in particular, in the realm of the religious, have for the social development of the societies in the region, for the development of Islamist movements and their ability to mobilize people for political aims? When approaching individual pieties (as well as non-pieties) as a set of practices, in which a combination of language, dress and behaviour spoke, for instance, to a specific type of piety (or non-piety), we could also find out what kind of modification such practices have seen in the past. Modes of prayer may change, for example, when they are no longer carried out in the public sphere (such as in a mosque), but at home or other spaces that are not considered public. How are public places of

prayer, such as mosques, affected by individual pieties (and non-pieties) and how do the formal/official representatives of the cult react to such changes? Accordingly, in order to understand new forms of religiosity (and non-religiosity) in the societies of the region, it is necessary to enquire – on the basis of an array of socio-anthropological, sociological and philological methods – into the social background of Tunisians, Egyptians or Iranians who stress the individual character of piety/religiosity (or non-piety/non-religiosity). Is the stress on individuality a manifestation of a certain passion fatigue as a result of years and years of religious disputes over seemingly minor theological questions, or does such an emphasis rather mirror new forms of individual spiritualism? Can we read the insistence on individuality as an effort to exclude control-minded Islamists from the private sphere? Are people simply fed up with "public" religion, or was their claim to privacy and individuality perhaps a veiled form of agnosticism or even atheism (see Wasella 1997)? Is the stress on individuality part of a larger social movement, perhaps a side-effect of the emergence of middle-class milieus in increasingly mundane "Muslim" societies?

A central question for research was and is the whether and how we may grasp individual pieties (and other forms of religiosity, as well as non-pieties) at all, when people stop being pious publicly, or more precisely, when they stop being evidently pious, when they no longer commit themselves to established religious formations? Here we may rely on a well-established Muslim tradition to measure piety, in other words, by counting the ḥasanāt (see above), the "bonus points" and "merits" that will eventually open the path to paradise. The concept of the ḥasanāt is hotly debated among Muslims, though, and there is consequently no consensus on the validity and practicability of this concept to assess "true" piety: "the overtly pious have always been regarded as being insincere" (Tayob 2017: 31). However, we are also able to identify new forms, times and places of social organization and sociability that point to new forms of religiosity and piety (as well as non-piety and non-religiosity), such as night clubs, fitness clubs, yoga clubs, reading circles, "Muslim" discotheques, shopping malls, "Muslims" cafés and coffee shops, restaurants, internet-cafés and "chat-rooms", "Muslim" beaches, gated communities, zoos and nature resorts, leisure and sport clubs or other forms of "Muslim" ("Islamic") leisure time organization and "Islamic" tourism, as well as an increasing interest in fitness and health, and new forms of consumer "culture". These spaces and activities are identified with those social groups which have become pioneers of individual piety/religiosity (as well as non-piety/non-religiosity) and which for the most part form an aspect of (urban) middle-class milieus.[82]

Further research into individual pieties (and non-pieties) should thus respond to the basic question as to whether processes of individualisation are inevitably linked (in each of our case studies) to a corresponding loss of influence of "public" religion and its respective actors, such as Islamist movements that try to mobilize citizens for

82 See Abaza (2001), Akçaoğlu (2009), Bayat (2013), Deeb/Harb (2013), Gertel (2014a), Haenni/Holtrop (2002), Hazbun (2008), Khosravi (2008: 92), Le Renard (2015), Ossman (2002), Schielke (2007) and Tilly/Wood (2013).

specific political aims. In this sense, the present research programme may be seen as a proposal and as an invitation to focus research on the societies of the region more on the seemingly quotidian in the future and to re-assess religious and political developments on the basis of such studies.

4 التقوى الفرديّة (أو اللاتقوى): ديناميكيّات التغيّر (الديني) في «العالم الاسلامي»

تمهيد

هذا النص انبثق عن طلب مشروع بحثي عنوانه «التقوى الفردية، الإسلام اليومي و المظاهر الجديدة للتديّن الإسلامي: تأثيرها في الديناميكيات الاجتماعية و السياسية المعاصرة» (Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics) ووقع تصنيفه من قبل هيئة الأبحاث الأوروبية (ERC: European Research Commission) كمنحة متقدّمة (اقتراح عدد 693457) و تمّت الموافقة عليه يوم 1 أكتوبر 2016 ليبدأ العمل الفعلي منذ هذا التاريخ. في هذا الإطار أتوجه بالشكر إلى أعضاء المشروع الخمسة: ليزا فرنك (Liza Franke)، كاتيا فولمار (Katja Föllmer)، يان بيتر هارتونغ (Jan-Peter Hartung)، يوحانا كين (Johanna Kühn) و نادين سيفكينغ (Nadine Sieveking) لما بذلوه من جهد في المناقشة و القراءة النقدية خلال الاجتماعات الخاصة بالمشروع في الفترة بين 2016 و 2019. كما أشكر كل من منصف بن عبد الجليل (Monçef Ben Abdeljalil)، رمزي بن عمارة (Ramzi Ben ʿAmara)، جوسلين داخلية (Jocelyne Dakhlia)، ماركوس دريسلار (Markus Dressler)، ماتياس كونيق (Matthias König)، خولة الماطري (Khaoula Matri)، إسماعيل مويا (Ismael Moya)، سريروبا روي (Srirupa Roy)، منير السعيداني (Munīr al-Saʿīdāni) روديقار سيسمان (Rüdiger Seesemann)،

سمولي شيلكه (Samuli Schielke)، شهيد تايوب (Shaheed Tayob) و روبا فيسفانا (Rupa Viswanath) لما قدّموه من ملاحظات لهذا النص في صيغه القديمة و في موضوع البحث بشكل عام. لقد كان لهم الفضل في تقوية الحجج البحثية و في تفسير المصطلحات .كما كانت لحظة ملهمة في تطوير مشروع البحث أو ما يعبّر عنه «بلحظة مصادفة» تلك المناقشات مع فاطمة الحراق (Fatima Harrak) و محمد المنصور(Mohamed el-Mansur) خلال حوار ليلي في الرباط سنة 2010. و في هذا الإطار أُعرب لهما عن جزيل الشكر لما كان لي معهما من تبادل للأفكار.

كيف تبلورت فكرة مشروع بحث يتعلّق بهذا الموضوع؟ أوّل ما يمكن الإشارة إليه هي تلك المقابلات الشخصية مع أصدقاء و زملاء من دول المنطقة صرحوا لي خلال لقاءات خاصة قائلين «رومان، أعرف أنك تبحث في مجال الحركات الإصلاحية في المجتمعات المسلمة وهذا مبحث مهم و لكن بصراحة، شخصيّا لا يهمّني الدّين» أو «حسنا، أنا تونسي (تانزاني أو مصري، إلخ) مسلم و لكن الدّين بالنسبة لي هي مسألة شخصية و كيف أعيش الدين أو لا أعيشه هي مسألة لا تعني أحدا». محادثات من هذا النوع دفعتني في نهاية الأمر إلى التفكير في مشروع بحثي يهتم بالأشخاص الذين يمثلون تعارضا مع الأصوات و الحركات الإسلاموية. في الحقيقة أصبح من الممكن اليوم (كما في التاريخ) ملاحظة عدد من الاتجاهات الدينية (و اللادينية) المختلفة في «العالم الاسلامي» وهي تحاول أن تجد لنفسها طريقا مستقلا و بعيدا عن «التحدي الاسلاموي» و ذلك في ظل حاضر متغير باستمرار.

إن العديد من هذه الاتّجاهات الحديثة لها قاسم مشترك وهو كونها تعتبر التقوى (و اللّاتقوى) و كذلك «الديني» (das Religiöse) مسألة فرديّة صرفة. و اعتمادا على تجربتنا البحثية على أرض الواقع و بمرور الوقت انتقل تركيزنا البحثي من دراسة «التقوى الخاصة» (و اللاتقوى) إلى دراسة «التديّن الفردي» (و اللاتديّن) لأن مصطلح «التدين» يظهر أكثر شمولية من مصطلح «التقوى». (انظر بقية النص)

و إذا كان هذا النص يستعمل مصطلحا أساسيا («العالم الإسلامي») في العنوان فإنه كغيره من المصطلحات مثل «المسلمين» أو «المجتمعات المسلمة» التي وقع تفاديها إلا إذا اقتضت الضرورة عكس ذلك. و عوضا عن هذه الاستخدامات وقع استعمال مصطلحات من قبيل «مجتمعات/دول المنطقة». هذا الاختيار اللغوي يجب أن يشير إلى أن «المنطقة» لا تعني في معناها الأول «الاسلام». وكذلك القصد من استعمال مصطلح «ديني» بين معقفين/قوسين في العنوان: هنا لا بدّ من الإشارة إلى التغيير «الديني» في سياق تاريخي و سياسي و اجتماعي و اقتصادي أرحب. «العالم الاسلامي» وقع اختياره في العنوان فقط لأن المصطلحات الجغرافية مثل «الشرق الأدنى و الشرق الأوسط» أو

«المغرب/المشرق» دقيقة و تقصي المشروع البحثي الذي يدرس السنغال و بعض الدول المجاورة الأخرى.

إن عمليات التغيير (الديني) تتمظهر إقليميا و تاريخيا بأنساق مختلفة. لهذا السبب فإن هذا البحث يتعدى حدود مقارنة دراسات حالات في دول كالسنغال و تونس و مصر و لبنان و إيران و باكستان لأننا نريد كذلك أن نعرف ماهية الديناميكيّات و الأنساق التي يمكن مُلاحظتها في كل هذه الدول إما كليا أو جزئيا أو حتى تلك التي ليست لها أهمية تذكر.[1]

في هذا الإطار فإن منهج المقارنة المتبع هنا «تجربة تعكس ما فيها من اختلافات في الأفكار و تبرر المواقف التحليلية» (Moya 2015a : 152). إن الدول المذكورة والتي وقع عليها الاختيار تمثل سيناريوهات مختلفة تاريخيا و دينيا و سياسيا و اجتماعيا: دول «متجانسة» عل المستوى الديني (تونس و السنغال و مصر) قابلتها دول «غير متجانسة» (دينيا) مثل باكستان و لبنان. ديمقراطيات (السنغال و لبنان و تونس) قابلتها أنظمة استبدادية (مصر و إيران و باكستان). في دول مثل لبنان و باكستان -إلى جانب المجموعات السنية المختلفة- نجد مجموعات شيعيّة كبيرة و أخرى غير مسلمة (مسيحيون، هندوس). تونس إذا ما قارنّاها بلبنان أو باكستان فهي تقريبا متجانسة وفيها إسلام سُنّي مالكي. أما بالنسبة لمصر و السنغال فتتعايش إلى جانب المعتقدات و المجموعات السُنّية المختلفة أقليات مسيحية وتقريبا ليست فيهما مجموعات شيعيّة تستحق الذكر. أما إيران فهي حالة فريدة لأن غالبيتها من الشيعة الاثني-عشريّة و لكنّنا نجد أقليات من السنة و من الطرق الصوفية و سلسلة من الحركات الدينية الأخرى و الزردشتيّة و المسيحيين الأرمن.

«التنقّل الديني»[2] (religiöses Navigieren) للأقليّات غير المسلمة في علاقتها بغالبية السكان و/أو بالتنظيم الديني للدولة لم يقع التطرّق إليه (لأسباب بحثية اقتصادية) في هذا البحث كعنصر أساسي رغم أهميته لأن هذا المشروع البحثي وجّه اهتمامه إلى مسائل أخرى. إن

[1] هذا النص يقدم نظرة عامة عن خطة و مضمون المشروع البحثي. دراسة حالة لكل من السنغال (نادين سيفكينغ، Nadine Sieveking) و تونس (رومان لويماير، Roman Loimeier) و مصر (ليزا فرنك، Liza Franke) و لبنان (يوحانا كين، Johanna Kühn) و إيران (كاتيا فولمار، Katja Föllmer) و أخيرا باكستان (يان بيتر هارتونغ، Jan-Peter Hartung) يقع تقديمها في منشورات مستقلة. كإنطباع أول حول هذه المشاريع البحثية يمكن العودة إلى الدراسة التي أشرفت عليها (Sieveking 2020) مع مقالات لكل من «Sieveking» و «Föllmer» و «Kühn» و «Franke» و «Loimeier». أما بالنسبة لدراسة حالة باكستان فقد تعذر الحصول على نتائج عند الطباعة و لذلك وقع التخلي عن ذكر المراجع الثانوية المتعلقة بهذا البلد.

[2] لمُصطلح «التنقّل» (انظر Vigh 2009) (و كذلك «التفاوض») عدّة معان: من جهة يمكن لمصطلحي «تفاوض» و «تنقل» أن يدلّا على مساومة في العلاقات. و من جهة أخرى يمكن للمعنى أن يكون القيام بمجادلة أو مناقشة

«التنقّل الديني» للأقليات غير المسلمة يفتح زاوية نظر مُهمّة وإضافية عند دراسة مسألة التقوى الفردية (أو اللاتقوى).

إن الهدف من مقارنة عدة دول من خلال دراسة حالة (حالات) هو التعرّف على المتداخلين (ربما المخصوصين منهم) في ديناميكيّات التغيّر الاجتماعي و الديني من ناحية و من ناحية أخرى تحديد أكثر شمولية لهذة الديناميكيات. إنّ الهدف من نتائج هذه الأبحاث هو تفسير للمعنى الاجتماعي و الديني و السياسي للتقوى الفرديّة (و اللّاتقوى). أما الجدوى من المقارنة فلا بدّ أن يجيب عن سؤال ما إذا كانت التقوى الفرديّة (و اللّاتقوى) و تطوّر مظاهر جديدة للتديّن يعكسان تطوّرات خاصّة (محلية) أو إذا ما كانا تعبيرا عن تطوّرات أساسيّة و هيكليّة.

إن للتحليل المقارن لأشكال التدين (و اللاتدين) عامة خمسة مباحث أساسية: أولا وظيفة النساء في الحركات الاجتماعية كونهن الأكثر انتفاعا من تطور أشكال التدين و اللواتي يعتبرن القوة الدافعة داخل الحركات الاجتماعية (Bayat 2013: 259ff, 288)، ثانيا الدور الذي تلعبه وسائل التواصل الاجتماعي (الأنترنيت، الإيميل، تويتر، بلوقز (Blogs)، مجلّات الموضة، و لكن كذلك التلفاز عبر الأقمار الصناعية و الأسواق الموازية للأفلام و الموسيقى) كمنصّات للنقاش و التواصل، ثالثا تنظيم الزمان و المكان أو بمعنى آخر المصطلحات التي تتعلق بالمكان و الزمان و طرق تأثيرهما على التقوى الفردية (أو اللاتقوى)، رابعا الرموز المختلفة (اللغة، الرموز، الهابيتوس) للتديّن الفردي و التي تُعتبر علامات أساسية تميّز الأشخاص المتديّنين (و الغير متديّنين) في كل عملية تواصل، خامسا كل الأشكال الرسمية و غير الرسمية للتواصل ومجالات التقاء المتدينين (و غير المتدينين) و كذلك «التكتيكات»/الأساليب التي يستعملها الناس للهروب من تطلعات السيطرة الاسلاماوية.[3] و في نفس السياق نريد أن نعرف إذا ما كان تطور الحركات المدنية مرتبط بالمجالين الخاص و الفردي؟ و كيف يؤثر وجود تقوى شخصية في المجموعات المدنية أو الإسلاموية؟ ماهو بالتدقيق مفهوم «الخاص» و «التقوى» و «اللاتقوى»؟

إنّ برنامج المشروع الذي أمامنا يعطي للدراسات التي تعنى بالمنطقة توجّها و نسقا جديدين: في حين يعتبر سكان المنطقة من منظارغربي[4] «مسلمين» أو «ظاهرة عارضة للإسلام» (/Otayek

بنود عقد (بالإنجليزية «bargaining») أو معاملات («Transaktion» بالمفهوم التجاري). و في معنى آخر يمكن «للتنقل» و «المفاوضة» أن يدلّا على معنى «الكفاح من أجل الحياة» (بالفرنسية «se débrouiller»).

[3] يتعلق تحليلنا خاصة بالمحيط الاجتماعي في المدن الكبرى (داكار، تونس، الإسكندرية، بيروت، طهران) أو ما يُسمّى في المصادر «طبقة وسطى» (انظر أسفله في النص). فقط الدراسة التي يقوم بها يان بيتر هارتونغ (Jan-Peter Hartung) تعتبر استثناء لكونها تدرس وسطا ريفيا في شمال غرب باكستان.

[4] مصطلح «الغرب» هو مصطلح شائك مثلما هو الشأن بالنسبة لتسمية «العالم الإسلامي» (انظر ما سبق) و استعماله هنا هو اختصار لمجموعة متنوعة من التسميات الإعلامية و السياسية و الأكاديمية في أوروبا و شمال أمريكا و من خلالها يتجلّى تموقعها بالنسبة لبلدان «العالم الإسلامي». هذه التموضعات تظهر من خلال تقديم ماهوي و مختصر

Soares 2007: 12) فإنّنا نعتبرهم من منطلق بحثنا في الحياة اليومية و التجارب الحياتية في كل من تونس و مصر و لبنان و إيران و السنغال و باكستان كمواطنين مسلمين فاعلين و لكن تختلف رُؤاهم وهم يفكّرون و يتصرّفون وفقا لهذه الرُؤى.

إن الأشكال الأخرى للتموضع الذاتي لا تعني فقط المظاهر المختلفة للتديّن و لكن كذلك كل مظاهر الابتعاد الفردي عن أشكال مخصوصة «للديني». هذا التراجع نحو الخاص أو الشخصي يفهم كمظهر من مظاهر «الارهاق الديني» («passion fatigue»، أنظر أسفله) أو ربّما كمظهر من مظاهر اللّادين. إن التركيز على فردانية الأشخاص في المنطقة له تبعات في تحليل المجتمعات لأنّ «الدين» (الإسلام) يفقد معناه كمؤشر أساسي لتفسير التغيرات الاجتماعية و السياسية.[5] إن الفقدان الشديد لمعنى الدين (الإسلام) فيما يخص التطورات السياسية و الاجتماعية سواء في إطار قومي أو إقليمي يتعلق خاصة بالمجموعات و التكوينات السياسية و الدينية التي تتّخذ من الدين (الإسلام) قُوّة مُهّمة للحشد في برامجها الدينية أو السياسية. في هذا الإطار يدعو هذا البحث عموم الباحثين أن يهتموا مستقبلا لا بما هو سياسي «مثير» و لكن بمسائل تتعلق «باليومي المعيش» و خاصّة بمجتمعات المنطقة التي اختزلت يومنا هذا فقط في كونها جزءا من «العالم الإسلامي».

مقدمة

لقد تطوّرت الحركات الإسلامية في السنوات الماضية لتشكل تهديدا للغرب في إطار سلسلة من الأحداث بدأت بهجمات سبتمبر 2001 التي كانت مرتبطة بالكلمة المفتاح «تنظيم القاعدة». منذ ذلك التاريخ توجهت أنظار كل من وسائل الإعلام و «مختصّي الإرهاب» و أجهزة الاستخبارات (وكأن جميعها كانت تحت تأثير تنويم مغناطيسي) نحو «الإسلام» و الحركات الإسلامية الإرهابية. و حتى قبل هجمات 11 سبتمبر 2001 فقد كانت النظرة الغربية لمجتمعات «المنطقة» يطغى عليها الاعتقاد أن كل شيء مرتبط نوعا ما «بالدّين» وأن مجتمعاتها «متشبّعة

لصور سياسية تتعلق ببلدان «العالم الإسلامي» أو ربما باراديغماتية مثلما ذهب إليه صامويل هنتينغتون (Samuel Huntington) في «صراع الحضارات» (1996).

[5] في هذا الإطار يتوافق مشروع هذا البحث مع ما ذهب إليه شيلكه (Schielke 2010) في أطروحته أن «هناك الكثير من الإسلام في أنثروبولوجيا الإسلام» ومعنى ذلك أنه يوجد تركيز على الإسلام السياسي في التحليل الذي يعنى بدراسة التطورات الإجتماعية في هذه المنطقة. و هنا لن نعود مرة أخرى إلى مسألة فشل «الإسلام السياسي» (أنظر Roy 1992). أكثر من ذلك نحن نؤكد على الحاجة إلى دراسة التطورات الاجتماعية (بما في ذلك الإسلام السياسي) في المنطقة دراسة شاملة وواسعة.

بالإسلام».[6] و عوضا عن التحاليل المعقدة أُطلقت التسمية المختزلة «العالم الإسلامي» كصيغة تفسيرية شاملة. هنا وقع تجاهل (مستمر) للحقيقة كون مسألة «الدين» هو فقط عامل من مجموعة عوامل تخص «المنطقة» و سكانها: هناك تجارب تاريخية مختلفة وتقاليد اجتماعية و ثقافية و إثنيّة متنوعة و اقتصاديات متباعدة و مجموعة من الأنظمة السياسية و الاتّجاهات الدّينية و كذلك مراكز إقليمية متفرّعة وكلّها تسعى إلى الحفاظ على هُويّات مستقلّة. أمّا النتيجة فكانت أن أصبح «للدين» في هذه «المنطقة» تأثيرات اجتماعية و سياسية و ثقافية مختلفة و ذلك على مستويين أحدهما إقليمي و الثاني تاريخي.

إن التركيز على مسألة الخطر الإسلاموي كانت من تبعاته أن وقع حجب النظر عن التطورات الأخرى من السنغال إلى أندونيسيا. أكثر من ذلك و في الابحاث الأكاديمية الحديثة تجول في الأذهان خلال السنوات و العقود الماضية أطروحة «عودة الديني» و الحركات الدينيّة الراديكالية (بالنسبة لهذه الأطروحة أنظر شيلكه، Schielke 2012: 301). في أثناء ذلك ووفي عدة دول في شمال إفريقيا و غرب آسيا و إفريقيا جنوب الصحراء و جنوب شرق آسيا تُسجّل حركات اجتماعية و دينية حضورها و تنفي ريادة (تأويلية) لحركات الإسلام السياسي في المجال العام. هذه الحركات الاجتماعية و الدينية تختلف من حيث القوة و التأثير العام من بلد إلى بلد و من منطقة إلى أخرى و لكنها تُجمع (إقليميا و تاريخيا) أن التقوى و التدين (اللاتقوى/اللادين) مسائل خاصة و فردية و شخصية (Otayek/Soares 2007: 17).[7] إن صمود هذه الحركات الاجتماعية و الدينية ضدّ الهيمنة و ضدّ التأويلات (غالبا الاسلاموية) للإسلام له معنى كبير خاصّة عندما تُحاول الدُول و الحركات شبه الدولية فرض ماهيّة معيّنة للإسلام و للتقوى و للتديّن.

في السنوات الأخيرة اهتمت العديد من الأبحاث التي تُعنى بمجتمعات المنطقة بمسائل تتعلق «بالتدين» و «بالتقوى»، ففي حين تركّز سبا محمود و لارا ديب على مسألة التديّن لدى النساء في القاهرة (Mahmood 2005) وفي بيروت (Deeb 2006) فإنّ دراسات بيّات (Bayat 2013)، ديبوفاك (Debevec 2012)، قوله (Göle 2000)، هاني/هلتروب (Haenni/Holtrop 2002) ، شيلكه (Schielke 2007) و سواريز (Soares 2005) وجّهت الأنظار نحو المجموعات الإجتماعية و الأصوات التي تحيدُ عن مصطلحات التقوى و التديّن الرّاسخة. كذلك

---

[6] صورة «التشبّع» (الديني) للمجتمعات تمثّل مشكلة متعددة الأبعاد. من ناحية مصطلح التشبّع/الإشباع الذي يشمل معنى الحالة و النسق يفترض وجود حالة من «اللا-إشباع» الذي يستمد بالأساس تعريفه من الحاضر.أما من ناحية أخرى فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: من يُعرّف معنى أو ما يجب أن تعنيه عبارة «متشبّع»؟ و هناك معنى إضافي يستمده هذا المصطلح خاصّة إذا ما فكرنا مثلا في مجتمع ما في إمكانية حصول «التخمة» عن طريق ما هو «ديني».

[7] أما فيما يتعلق بهذه المصطلحات و التعابير الأخرى أنظر بقية النص.

مشروع البحث هذا لا يركّز على «التدين العام» («public religiosities») أو «التقوى العامة» («public pieties») بقدر ما يركز على المظاهر الجديدة للتقوى و للتديّن الفرديّين (و كذلك اللّاتدين و اللّاتقوى) في مجتمعات المنطقة المدروسة. إنّ الأشخاص المعنيين إذا هم أولئك الذين يعيشون في «المنطقة» سواء في المجال الحضري أو الريفي و الذين يعارضون املاءات حركات الإسلام السياسي و الدول المبنية على أسس دينية و الذين يمتنعون عن تحديد لكيفية عيشهم (أو كيف يعيشون أصلا) تجربة الدين/التدين.

إن مصطلح اللادين ليس بالضرورة مرادفا لمصطلح «كفر» على الرغم من كون التوصيف الذاتي بعبارة «لا ديني» (Unglaube) وارد.[8] كما يُمكن اعتبار «اللاتديّن» موقفا مضادا لما هو «ديني» و على المستوى الفردي يتّسم هذا الموقف باللامبالاة و (أو) الشكّ. العديدُ من التونسيين و المصريين و الإيرانيين يعتبرون أنفسهم «تونسيّين» أو «مصريّين» قبل أن يكونوا «مسلمين». بالنسبة إليهم المشاكل الاقتصادية و الإجتماعية و السياسية و كذلك حياتهم اليومية هي أكثر أهمية و/أو ذات صلة أكثر من المسائل الدينية. في هذا الإطار لا بدّ من فهم الأبعاد الفردية و المختلفة لمفهومي «الدّين» و «اللّادين» كونهما يتعلّقان بمجالات «التدّين البسيط/السطحي» أو الإيمان «الضعيف» مرورا باللاأدرية/الأغنوسطية أو مواقف الشكّ (مشكّك) ووصولا إلى اللا-إيمان و اللّادين (كافر، ملحد، غير مؤمن، غير متدين).

الإطار الإجتماعي و السياسي

ماهي تبعات هذا النقاش الأوّل حول المصطلحات و ماهي خلفيّاته الاجتماعيّة و الدينيّة و التاريخيّة؟ لقد شهدت مجتمعات «المنطقة» في القرن 19 تحوّلات إجتماعية و إقتصادية واسعة النطاق كان لها الأثر في أزمات (توجيه) (Orientierungskrisen) إجتماعية و خاصّة في ظهور عدد كبير من حركات الإصلاح الديني[9] التي قاومت لا فقط الاختراق الاستعماري (koloniale Durchdringung) و إنّما كذلك الممارسات الاجتماعية و الدينية البالية و المتعلقة بالتصوّف. أمّا

[8] فيما يتعلق بمصطلحات اللا-إيمان و الخروج عن الملّة/الارتداد انظربالتفصيل ، (Coury 2018) و (Nieuwkerk 2018a).

[9] بالنسبة لموضوع «الإصلاح» أنظر الفصل 2 من (2016) Loimeier. في هذه الفترة و بالإضافة إلى الحركات الإصلاحية الدينية كانت هناك جهود إصلاح اعتبرت سياسية و فُهم الإصلاح بالأساس كبرنامج لتحديث الدولة و الإقتصاد و الجيش و المجتمع. هدف جهود التحديث هذه كان تطوير المنطقة و تعزيز استقلالية الدولة في ظلّ تنامي سيطرة الدول الأوروبية على التنمية بالمنطقة. إذن جهود الإصلاح السياسية لا يجب أن تُفهم في مرحلة لاحقة «كحركات للعلمنة» (Säkularisierungsbewegungen) (أنظر النص لاحقا حول هذا الموضوع) على الرغم من كونها

في القرن 20 فقد أصبحت هذه الحركات الاصلاحية تُكنّى «بالأصوليّة» أو «بالاسلامويّة»[10] كونها رأت في الإسلام الحلّ الوحيد للمشاكل الاجتماعية و السياسية الراهنة.[11] و هنا اجتمعت الحركات الاصلاحية التي أُعتبرت «أصوليّة» (Göle 2004: 18) كونها مزجت حُججها العقائدية مع برامجها الاجتماعية أساسا من خلال توجيه اهتمامها نحو «أسلمة» الحداثة و مقاومة أشكال التدين القديمة (البدع). و من بين البدع نذكر الطقوس المتعلّقة بالانتشاء/الإسكار لدى بعض حركات التصوّف و كذلك بعض ممارساتها الدينيّة (المكلفة) و المتعلقة بالسحر. «أسلمة الحداثة» شكل موضوعا رئيسيا لدى روّاد الإصلاح المسلمين (انظر Kepel 1994b، Nasr 1996، Ramadan 2009).

من المهم أن نشير هنا إلى الفرق بين الحركات (الاسلاميّة) ذات التوجّه السلفي و الحركات الإسلامويّة: حركات الإصلاح السلفيّة تختلف (عن الحركات «الإسلامويّة») في كونها ترى نفسها بالأساس حركات إصلاحية دينيّة غالبا ما ترفض أولويّة السياسة. أمّا فيما يخصّ الحركات «الإسلامويّة» فإنها تتميّز بتقديم (الجانب) «السياسي» على «الديني» و «الاجتماعي» و تلتزم قطعيّا بالدفاع عن بناء «الدولة الاسلامية» (Seesemann 2018: 249). مصطلح «ذي/ذات توجه سلفي» يشير أيضا أنّه لا توجد «سلفية» واحدة متجانسة بل طيف واسع ومتنوع من المجموعات المختلفة «ذات التوجه السلفي». في السنوات الأخيرة وقع الإطناب في استعمال مصطلح «سلفي» و «سلفيّة» و إلى يومنا هذا يدور نقاش مثير حول هذا المصطلح و ماهيّته التاريخية. هذا الجدل لم يُنتج إلى حد الآن توافقا شاملا (انظر لمحة عامة في الباب 2 من Loimeier 2016). في هذا النصّ يُشكلُّ المصطلح العام «سلفي» («ذي/ذات توجه

كشفت بمرور الوقت عن «تأثير علماني» في مجالات اجتماعية و سياسية. بدورها عرفت الامبراطورية العثمانية حركات إصلاح و تحديث خلال القرن 19 سميت «بالتنظيمات» (أنظر Berkes 1964).

[10] حركات الإصلاح ذات التوجه السلفي هي جزء من مجموعة حركات الإصلاح و لكنها تختلف عن الحركات «الإسلاموية» كونها بالأساس حركات دينية للإصلاح ترفض أفضلية «السياسي». مصطلح «ذات التوجه السلفي (Salafi-orientiert) يشير إلى أنه لا توجد حركة «سلفية» متجانسة بل هناك عدد مختلف من المجموعات «ذات التوجه السلفي». مصطلحات «سلفي» و «سلفية» نوقشت بإطناب خلال جدل يتعلق بمفهومها و تكوّنها التاريخي. هذا النقاش لم يتولّد عنه إجماع عام. (نظرة شاملة في الفصل 2 من Loimeier 2016). تسمية «سلفي» (أو «ذو توجه سلفي») يشكّل عائقا كونه يتعلق فقط بالمجتمعات و الأنظمة الإسلامية السنيّة في حين تستثنى المجتمعات و الأنظمة ذات الـتأثير الشيعي (إيران و أجزاء من لبنان). الأجدر أن نتحدّث عن حركات إصلاحية إسلامية لها سمات مختلفة إقليميا و تأثيراتها التاريخية و الإقليمية متفاوتة و يمكن أن يكون جزء منها له «توجه سلفي». هذه الحركات الإسلامية الإصلاحية تختلف بوضوح في طريقة تأويلها للإسلام (و كذلك للإيمان و للتقوى) و للممارسة الدينية.

[11] الحركات «الإسلاموية» تتميّز كونها تفضّل المجال السياسي (das Politische) على الديني و الإجتماعي و تُدافع عن تشكيل «دولة إسلامية» (أنظر Seesemann 2018: 249).

سلفي») عائقا بالنسبة لحركات الإصلاح الدينيّة كون الحركات «ذات التوجه السلفي» تتعلّقُ فقط بالمجتمعات و الأنظمة السُنيّة لا بالمجتمعات و الأنظمة ذات التأثير الشيعي (إيران، أجزاء من لبنان، إلخ...). لذلك نُفضّل هنا الحديث عن مجموعة واسعة من حركات الإصلاح الاسلامية التي لها طابع إقليمي مختلف والتي يمكن أن يكون لها دور فاعل يختلف إقليمياً وتاريخياً و التي تدّعي بعضها أنها «ذات توجّه سلفي». هذه الحركات تختلف بشكل لافت في طريقة تأويلها للإسلام (و كذلك للإيمان و للتقوى) و للممارسة الدينيّة الإسلامية.

حركات الإصلاح الإسلامية الحديثة لم تنشأ إذن من فراغ. لقد أدت الديناميكيّات الإجتماعية و الإقتصادية و كذلك الرفض السياسي في العديد من دول «المنطقة» خلال القرنين 19 و 20 إلى ظهور حركات اجتماعية جديدة تسمى في المراجع (من باب الخطأ أو عدم التفكير) «الطبقة المتوسطة» أي المجموعات السُكّانية المُتمركزة بين طبقات إجتماعية «رقيقة» تضمّ الأغنياء و أصحاب السلطة و طبقة أخرى واسعة تضمّ الفقراء و فاقدي السلطة. إن إستعمال مصطلح «مجموعات إجتماعية جديدة» (neue soziale Gruppen) يُشير إلى أنّه لا توجد «طبقة وسطى» (Mittelklasse/Mittelschicht) واحدة و مُتجانسة بل هناك جملة من المجموعات الإجتماعية المختلفة و من التشكّلات و الأوساط الاجتماعية التي تتميّز مثلا بتطلّعاتها و آمالها (في علاقة بنمط عيشها و استهلاكها و في رغبتها و إمكانياتها) في توفير تربية مخصوصة لأبنائها و عموما في رغبتها في تخطّي توفير الحد الأدنى للعيش فقط (أنظر بالتفصيل Loimeier 2016 و Winegar 2016).

لمصطلح «بيئة/وسط» (Milieu) دلالة سلبيّة في سياقات معيّنة (الأوساط الاجرامية مثلا) و لكنّه يُستخدم هنا بالمعنى السوسيولوجي-الإثنولوجي أي كدلالة على مجموعات معيّنة من الأشخاص و القريبة من المصطلحات الوصفية (Metabegriffe) «المجتمع» (Gesellschaft) أو «المجموعة» (Gemeinschaft)، «الطبقة» (Klasse) أو «الفئة» (Schicht).[12] تتميّز البيئة أوّلا بهيكلتها في شكل غرف (أماكن، ضواحي، سياقات عمل أو ما شابه ذلك) و ثانيا بتوصيفاتها الاجتماعية و الإثنية و الثقافية و الدينية و الإيديولوجية و مثال ذلك «يلتقي المهاجرون الروس-الألمانيين في تجمّعات الكنائس الخمسينية (pfingstkirchliche Gemeinden)». ثالثا للفترات المخصوصة و المتعلقة بالبيئة أهمية خاصة وهي فترات منتظمة إلى حدّ ما و تتمثّل (على سبيل الذكر) في قدّاس

[12] إلى جانب ذلك يمكن فهم مصطلح «بيئة/وسط» أفضل من مصطلح «مشهد/ساحة» (في اللغة الألمانية) (Szene) الغامض و المفتوح من حيث المعنى.

الكنيسة، في الإجازة/العطلة، في الملعب («المشجّعون»)، في ملعب القولف أو المظاهرات ووصولا إلى التعايش داخل «العوالم الخاصة» (Lebenswelten) و/أو «الثقافات الفرعية» (Subkulturen). الأشخاص الذين ينتمون و/أو يتموقعون في هذه البيئة هم أفراد يصنّفون إلى مجموعات تختلف على مستوى الدخل ولكن لا يمكن تصنيفهم آليا داخل طبقة اجتماعية معينة. رابعا تصرفات الأفراد حاسمة لتحديد انتمائهم إلى بيئة معينة: البيئة/الوسط يقع «انتاجه».

خلال العقود الماضية كانت المجموعات الإجتماعية الجديدة (موظّفو القطاعين العامّ و الخاصّ، قطاع التربية و الصحّة، أصحاب المؤسسات الصغرى و الوسطى، الحرفيون و التجار) الطاقة الدافعة وراء التوجه نحو الديمقراطية السياسية في دول مثل تونس و السنغال وكذلك وراء تنامي الاحتجاج السياسي ضد الأنظمة الدكتاتورية في كل من مصر و إيران. أما بالنسبة للتغيير على المستوى الاقتصادي فقد اقترن بتحسين البنية الاجتماعية (embourgoisement Haenni 2005: 9، Luckmann 1991: 68) و ساهم في ظهور أنواع أخرى «للتقوى» تعكس الطموح الاجتماعي و الاقتصادي «للمجموعات الاجتماعية الجديدة» (و كذلك طموح النخب): هذه المجموعات وجدت و تجد نفسها تبحث عن تأويل «عقلاني» و ملائم (و غير مكلف) للدين. هذه التأويلات الجديدة للدين وجدت نفسها ملزمة أمام نظام قيم محافظ وهي نفسها لم تكن بالضرورة «تقدّمية».
من جهة أخرى يحيد العديد من التونسيين أو المصريين أو اللبنانيين عن الإسلام الموروث عن الآباء و الأجداد ويتوجهون نحو تعريف فردي للدين. من ناحية «تستفيد» التيارات الاصلاحية الجديدة ذات التوجه الجديد و التي تؤكد على «التدين الخاص» و «الإيمان العقلاني» و الابتعاد عن السياسة من ديناميكيات التوجهات الدينية. و من ناحية أخرى تستفيد كذلك الحركات الصوفية «الحداثية» التي تؤكد على التقاليد الفلسفية للتصوف أكثر من تأكيدها على المسألة الطقوسية. و أخيرا تستفيد من هذه الديناميكيات الدينية ذات التوجّه الجديد تلك المجموعات الاجتماعية و تلك الأصوات التي تفضّل تقليص «التديّن» و الممارسة الدينيّة إلى المجال الخاص والفردي. هذه المعالجات المتعلقة بالتحول الاجتماعي و الديني تؤدي غالبا إلى زعزعة و اضعاف السلطات و المؤسسات الدينية الراسخة (أنظر Eickelman/Piscatori 1996).[13]

[13] مع ذلك يمكن (للعديد من) لأتباع الحركات الدينيّة أي الإسلاميون و السلفيّون و أتباع الحركات ذات التوجه الصوفي و لكن كذلك المسلمون «الحداثيّون» الغير تابعين (و كذلك «متدينين» و «غير-متدينين») الانتماء الى الطبقات

إن رفض الخُضوع إلى السلطة الرّاسخة لرجال الدين لا يعني ألّا تخضع بعض التوجّهات الإجتماعية و السّياسية لروّاد الاصلاح إلى النقد: العديدُ من المسلمين يدعمون و بشكل موجّه انتقاد العادات الاجتماعية التي تجاوزها الزمن من ذلك مراسم الزواج أو طقوس الدفن المكلفة و بعض الممارسات (المحليّة و الثقافية) الإجتماعية و الدينيّة الأخرى. المصريّون أوالإيرانيّون أو اللبنانيّون مستعدّون لقبول التوجّهات الجديدة شبه-الصوفية للرّوحانيات عندما تصدر عن شخصيات كاريزميّة أو من داعية متمكّن من وسائل الإعلام مثل عمرو خالد (أو حاليا مصطفى حسني) في مصر. هؤلاء قادرون من خلال لباسهم «الغربي» و من خلال «هابيتوس حداثي» أن «يوفّروا منتوجا دينيّا مفصّلا على المقاس» (Haenni/Holtrop 2002: 47).[14] عمرو خالد يظهر من خلال التأكيد على «إيمان دنيوي» يركّز على «السّكينة والتفكّر...و يرفض فكرة ‹الإله المعاقب› بل يحبّذ الانطلاق نحو منطلق ‹أجمل› (cool) أي أن يكون الله هو الحب» (Haenni/Holtrop 2002: 47). عمرو خالد يقترح نموذجا «للرخاء النزيه». و الخلاص. وهو ما يحيلنا مرة أخرى إلى ما يسمّى «مسيحي ولد من جديد» (born again Christian) (Haenni/Holtrop 2002: 64):

> في التزامه بالزي غير الرسمي و في سجلّ للّباس و الكلام هو يرفض تمييزه كشيخ تقليدي. هو يتخلّى عن لقب «الشّيخ» مفضّلا عبارة «الأستاذ» بل هو يرفض اللحية و جلباب الشيخ التقليدي لينحاز للذقن القصير و للقميص و السروال. هو يتحدّث إلى جمهوره في لهجة عربية مبسطة و عندما يستعمل العربية الفصحى ليستشهد بالقرآن أو الحديث فهو دائما ما يقوم بالترجمة بشكل منهجي. (Haenni/Holtrop 2002: 54)

إن إضعاف السلطة الراسخة لرجال الدين لم يكن و ليس أمرا مطلقا و لكنه يتعلق بالإطار التاريخي و الإجتماعي و السياسي: في حين لم يعد في بلدان «المنطقة» (ما عدا إيران) أي سلطة سياسية للفقهاء أو العلماء فإن لهم إلى حد ما (و هذا يختلف من بلد لآخر/ و من منطقة إلى أخرى) تأثيرا في مسألة الأخلاق و المسائل الاجتماعية (المتعلقة بالأسرة) او «توجهات الخطاب»

الوسطى. في سياقات إقليمية مخصوصة يمكن أيضا وجود اتّجاهات دينيّة مختلفة داخل نفس العائلة (ملاحظات في تونس، مارس 2017، أنظر كذلك Smith 2014 بالنسبة للسنغال و Deeb 2015 بالنسبة للبنان).

[14] متطرفون إسلاميون مثل أيمن الظواهري أتّهموا أتباع هذه التيّارات المعتدلة و الحديثة «بالخيانة» إذ يقول «إنهم بصدد خلق إسلام مقبول في عيون وزارة الخارجية الأمريكية و الإتحاد الأوروبي و دول الخليج...» (أيمن الظواهري، مقتبس عن Labat 2013: 157)

المتعلق بالحداثة الاسلامية. تشتعل توجّهات الخطاب مثلا إذا ما تعلّق الأمر بعمليات التجميل التي تجرى من أجل محاكاة النموذج الجمالي «الغربي» وفي تطابق مع الدين و أحكام القانون الاسلامي.

و على الرغم من الإضعاف الجزئي و/أو تراجع تأثير رجال الدين و المؤسسات الدينية يبقى سكان المنطقة «مسلمين» حبيسي الدين الذي يبقى محلّقا فوق الأشخاص و المجتمعات و يُقلّص عنهم أي قدرة على الفعل. هذه المفاهيم الأساسية للمجتمعات تتغاضى عن كون «المسلمين» (أو بالأحرى المصريون أو التونسيون أو السنغاليون و هم كذلك مسلمون) لهم استطرادات و مهارات عملية متعددة (Baumann 1996): هؤلاء الأشخاص يتفاوضون في هذا العالم بشكل دائم من أجل حياتهم اليومية كرجال و نساء، ككُهُول و شباب، كرجال دين و مختصّي كمبيوتر، كتجّار و فلّاحين: إنه لا يمكن لا للدّين (أو بالأحرى الإسلاميّين) أن يجعلهم يلتزمون الصمت.

في الحقيقة ينتقل المصريّون و التونسيّون و السنغاليّون (المسلمون) بين عدد من الإختيارات و التوجّهات الدينيّة و السياسيّة. لا بد هنا من التدقيق في القول أن الأفراد لا يُولدون «مسلمين» أو «كمسلمين متديّنين».[15] إنّهم يتطوّرون في إطار تنشئة إجتماعية معقّدة (عن وعي أو غير وعي) مع إسنادات ذاتية و خارجية متغيّرة (Selbst- und Fremdzuschreibungen) مع مرور الوقت.[16] التديّن أو التقوى هما فقط جزء – في الغالب غير جوهري – في تكوين الإسنادات الذاتيّة و الخارجيّة . إن العناصر الأساسية في تكوين الإسنادات الذاتية و الخارجية هي الخلفيّة العائلية و الإطار المحلّي (كالقرية أو المدينة) و الإطار السياسي و/أو تاريخ العائلة منذ أجيال أو الإنتكاسات (صدمات القدر) على المستوى الفردي و نقاط التحوّل الفاصلة. و هنا لا يمكن الاتفاق مع أحمد/Ahmed عندما يقول: «إسلام الفرد يقتضي منه/أو منها النطق بالشهادة و هي البيان التصريحي الأصلي... (الشهادة) تحمل حقيقة كون الفرد ينسب نفسه/نفسها إلى الفعل التاريخي للتنزيل الإلاهي على رسوله.» (Ahmed 2016: 344).[17]

[15] طبعا هذه المقاربة الخارجية (etische) ووجهة نظر لادينية. المسلمون المؤمنون سيقولون أن كل الأفراد ولدوا مسلمين و لكن بسبب مرتكزاتهم الثقافية أصبحوا مسيحيين و يهود.

[16] في هذا الإطار لابد من طرح السؤال هل أن العائلات تريد أن تواصل تقديم تربية دينية لأبنائها في البيت أم لا: هل هناك انقطاع في سلسلة التذكّر؟ (Danièle Hervieu-Léger 1992) أشارت أن نهاية التربية الاجتماعية الدينية في العائلة لا بد من فهمه كقطع مع العادات و قد كان له تأثير مهمّ على عمليات «العلمنة» في فرنسا خلال القرن العشرين (للمقارنة مع التطورات بعد 1990/1989 في ألمانيا الشرقية أنظر Wohlrab-Sahr et al. 2009).

[17] للتعمّق في تنوّع المصطلحات الدينيّة و السؤال لمذا يُؤمن الناس بشيء معيّن؟ أنظر بالتفصيل Boyer (2001: 16ff).

الإسلام السياسي و مطبّاته المعرفية

إن احتلال أغلب بلدان «المنطقة» في القرن 19 و القرن 20 من قبل فرنسا و بريطانيا و إيطاليا بالإضافة إلى نشأة الأنظمة الاستبدادية في هذه البلدان و تشكّلها في فترة ما بعد الاستعمار (و في نفس الوقت ما تزامن مع التجربة التنموية الاشتراكية خاصة في مصر) ساهما لا فقط في تكوّن و تطوّر المجموعات الإجتماعية و حركات الاصلاح الدينية بل كذلك في تطور الحركات الراديكالية التي تتكاثر حتى يومنا هذا رغم توقّع اندثارها في أكثر من مناسبة (أبرزها ما ذهب إليه أولفييه روا). (Olivier Roy «L'échec de l'Islam politique», 1992). و لقد أخذت الحركات الإسلاموية منحى سياسيّا بسبب رفضها (وهو أمر مبرّر) القاطع للنخبة الحاكمة التي كانت عادة فاسدة و موالية للغرب. هذه المجموعات قدّمت الإسلام كإيديولوجيا سياسيّة أي كتعايش بين الدين و الدولة يكون فيه الإسلام الحامل الوحيد للسلطة التفسيرية. و ترتكز السياسة الإسلاميّة على قواعد القانون الإسلامي، أي الشّريعة، و على نُظم أخلاقية إسلاميّة. كما يخضع القانون الإسلامي و الأخلاق للمراقبة و يستندان إلى القاعدة القرآنية «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر». (أنظر2000 Cook). هذا المبدأ يستشهد به الإسلاميون لشرعنة جهودهم في فرض رآهم بما هو «صواب» أو «خطأ». هناك عنصر مهمّ كذلك في الخطابات الإسلاموية وهو التركيز على حمل الأفراد على الخضوع إلى مطالب «التقوى الإسلاموية». إن الطبيعة الاستبدادية لهذه المجموعات تظهر خاصة في استعمالها مثلا لوسائل التواصل الاجتماعي (رسائل قصيرة، تويتر، إلخ) لرفع الآذان و حثّ المؤمنين فرادى على أداء الصلاة في المسجد و على إشهار إيمانهم.[18] نتحدّث هنا عن مصطلح «تقوى عامة» (public piety) أي بعبارة أخرى «تقوى مطلوبة علنا».

إن الحركات الإسلامويّة (أو ذات التوجّه السلفي) هي حركات تتحدى السلطات (القائمة) و لكنّها أساسا غير مهتمة «بالآخر» المسيحي: فالإسلاميّون و السلفيّون يوجّهون اهتمامهم نحو المسلمين الآخرين. أما في الحالات القصوى و العنيفة فتتوجه هذه الحركات نحو المسلمين الذين يشتبه في خروجهم عن «الطريق الصحيح» لأن هذه الحركات ترى نفسها حامية «للإيمان الصحيح»: «العنف الإسلاموي هو كذلك محاولة لإظهار التحديات أي إحباط الهاربين المحتملين مع بيان أن كل انشقاق سيكون له ثمن باهض» (Boyer 2001 : 427).

لا تُمثل الحركات والنشطاء الإسلاميّون وحدهم القوى الدّينية (الإجتماعية، السياسيّة) التي تريد فرض نظم أخلاقية معينة. ففي السنغال مثلا لعبت الطرق الصوفية (خاصة المريدية و

---

[18] ملاحظة ل Jan-Peter Hartung في 2016/07/14.

التيجانية) في الماضي دورا مماثلا. إذ «يتشكّل» المجال الديني العام في السنغال من الحركات الصوفية و لا شيء «يُدارُ» دون مباركة زعماء (Marabouts) الحركات الصوفية الكبرى. على حد سواء تؤكد المجموعات (الصغرى) من السنغاليين غير المتديّنين و كذلك أتباع أهمّ حركات الإصلاح في السنغال، «جماعة عباد الرحمان»[19]، على معنى «التسامح السنغالي» و «السلم» الاجتماعي في هذا البلد. يُعطي التأكيد على مبدأ التسامح و السلم الاجتماعي لهذه الحركات القدرة على معارضة الحركات الصوفية في «المجال العام» و خصوصا رفض تصوّراتها التي تتعلّق بالأخلاق في المجتمع السنغالي (Ismael Moya، 2017/07/07).

و على الرغم من من كون بعض (المسلمين) المصريين أو التونسيين أو السنغاليين يتعاطفون مع بعض الحجج اللإسلاموية إلا أنهم لا يتفقون معها فيما يخص المفاهيم السياسية الراديكالية لهذه الحركات أو تصوراتها للتنظيم الاجتماعي: العديد من الأفراد و على الرغم من كونهم أتقياء (متدينون) فإنهم يرفضون التأويل السياسي الصرف للإسلام. تقواهم و تديّنهم ليس موضوع نقاش عام (أنظر van Bruinessen/Howell 2013). و يطرحُ المتديّنون المصريون أو التونسيون أو الإيرانيون السؤال: «من أجل من نحن متديّنون؟ أمن أجلنا نحن فقط أم من أجل الرأي العام»؟ هؤلاء الأفراد يؤكدون أن «التقوى الفرديّة» أهمّ من «قواعد» الدّين التي تمارس في «المجال العام» (Hatice Akyün, Süddeutsche Zeitung, 11–12/06/2016). هذا التموقع لا يعني أن الإسلاميّين أقلّ تقوى أو غير متدينين أو يمارسون «التقوى» في الظاهر فقط (وهو كذلك أمر ممكن). هذا التموضع يؤكد أن المسلمين (العاديين/اللا-إسلاميين) ينفون عن الإسلاميين الحق في قياس تدينهم الفردي (أو تقواهم من عدمها) أو إدانتهم أو الإدّعاء بتمثيل المسلمين الأتقياء. و يؤكّد التونسيّون أو المصريّون أو الإيرانيّون (غير-إسلاميين): «نحن أتقياء و لكن هذا ليس من شأنكم تحديد كيف نكون أو إذا ما كنّا أصلا أتقياء».

إن سعي الإسلاميين إلى تشكيل و التصرّف في «المجال العام» (و الخاص) و الدخول في «اللعبة السياسية» أدّى إلى نفس المصير الذي وصل إليه الفاعلون السياسيون ألا وهو التأثّر و المناورة السياسية و ما تبعهما من فساد و فقدان للمصداقية: أوليفيه روا (Olivier Roy) يذهب إلى أن أهمّ الفاعلين في «العلمنة» (و ربما في ديناميكات التفرد، Roman Loimeier) هم أنفسهم الإسلاميون لا المسلمين «اللائكيين» الذين يتحركون خارج الخطابات المعاصرة حول «إعادة صياغة الإسلام»:

[19] فيما يخص تطور «جماعة عباد الرحمان» أنظر (Loimeier (2001: 269ff.

يمكن القول بما لا يترك مجالا للشك و بطريقة استفزازية أن الفاعلين الحقيقيين في علمنة الإسلام اليوم ليسوا مسلمين «لائكيين» كونهم خارج إعادة صياغة «الدين» و لكن الإسلاميين و الأصوليّين كونهم يحاولون إيجاد حلّ للانفصال المتزايد بين الثقافة و الدين عبر «الإكثار» (exacerbation) من هذا الأخير. هذا يؤدي إلى فصله جزئيا عن «السياسي» و «الثقافي (Roy 2002: 19).

كحجة مماثلة لما سبق عندما يستطرد «B» أحد مستجوبي الباحث صمولي شيلكه (Samuli Schielke) حول المفكّرين الأحرار المسلمين و في علاقة بالمسلّمات فيقول: «إنّهم (أي غالبية المسلمين) يخافون أي تفكير مختلف يتعلّق بالإيمان و الدين أكثر من خوفهم من اللّادين الصريح. اللادين هو خارج المنظومة و يمكن أن يُترك جانبا، أما التفكير المختلف فهو أكثر خطورة» Schielke (2019a: 13).

عندما يبالغ الإسلاميون في الـتأكيد على الطبيعة السياسية للإسلام و على التأويل الخاص «للسياسي» (das Politische) فهم يجدون أنفسهم في ورطة معرفية (epistemische Falle): يجد الإسلاميون أنفسهم مرارا يبررون التأويل الخاص للإسلام و هم بذلك يصطدمون بالحقيقة كون تأويلاتهم للإسلام ترتبط بإطار سياسي متغيّر وهو ما يسمّيه أوليفيه روا «الابتذال الإسلاموي» (banalisation des islamistes) (Roy 2002: 41): «إن المبالغة في الإعلاء من شأن الدولة من قبل الإسلاميين أدّى إلى تراجع قيمة الدين: ...فمن يقول العمل السياسي يقول العنف، التوافق أو التنازل، العودة إلى ممارسة السلطة و حتى الفساد» (Roy 2002: 41).

لقد أدّى التأكيد على (الجانب) السياسي من قبل الإسلاميين إلى محاولة بعض الدول (مثل مصر و السنغال) «إبعاد الرياح عن الأشرعة» من خلال ممارسة سياسة دينية خاصة. الأنظمة السياسية في هذه المنطقة سقطت هي نفسها في فخّ معرفي لأنّها و من خلال سياستها هذه دخلت في جدال و منافسة مع الإسلاميين حول الشرعية. إن جهود الدول في تنظيم المسائل الدينية من خلال إنشاء «وزارة للشؤون الدينية» أدّت لا فقط إلى «تديّن» (Religionisierung) هذه الدول (و إن كان بنسق مختلف) لكن كذلك إلى ردود فعل مناوئة من الأفراد الرافضين لمحاولات تدخّل الدولة في تعريف و تنظيم الدين و النظم الأخلاقية داخل المجتمع. كذلك انتقدت بعض الحركات الإسلامية (و ذات التوجه السلفي) استعمال الإسلام و أكّدت على أهمية «التقوى الفردية». هذه الظاهرة يسميها أوليفيه روا «خوصصة إعادة الأسلمة» (privatisation de la réislamisation) (Roy 2002: 48).

إن التأكيد على فردانية التقوى و التدين ليس فقط سمة من سمات المجموعات و الأصوات (المسلمة) المناهضة للإسلاميين بل كذلك نجدها في الحركات الإسلامية (أنظرLoimeier

35f :2016). لا بدّ من الإشارة هنا أنّه و من بين الحركات ذات التوجه السلفي هناك تيارات ترفض أولويّة السياسة و «السياسيّ» (das Politische) و تركّز على أولوية تنقية الديّن (من الشوائب) وعلى «تربية» الأفراد. و من بين هذه المجموعات ذات التوجه التربوي هناك تيارات و أصوات ترفض تمثّل و تنظيم التقوى و التدين في المجال العام و تصرعلى صفتهما الفردية.[20]

إن التوظيف السياسي للإسلام من قبل الأنظمة (كالسعودية و إيران و السودان) و عدد من الحركات الإسلامية «كالإخوان المسلمون» في مصر و «الحركة الإسلامية» في السودان (منذ 1989) و جهودها في تطبيق الحجج الدينية و الإيديولوجية في الواقع الاجتماعي و السياسي و مراقبة الحياة العامة (و الفردية) فتح باب الجدل الواسع حول حدود الرقابة الأخلاقية و ما هو «مسموح به» أو «محرم». و أهم عنصر في هذا الجدل هو الاستشهاد بالسور القرآنية (الحجرات 12، البقرة 189، النور 27) و بالسيرة النبوية و هما كفيلان بحماية «المجال الخاص» أي البيت (80f و 44 :Cook 2000).

في السودان اصطدم العديد من الأفراد منذ 1989 بالانتظارات الاستبدادية «للحركة الإسلامية» التي تزعّمها حسن الترابي (توفّي في 2016) (149 و 139 :Gallab 2008) عندما قام العديدُ من الأفراد بتجديد هويتهم الدينية و رفضهم ايديولوجية الدولة. عندما قامت الدولة بتقديم تأويل «إسلاموي» خاصّ للدين أظهرت المجموعات المقصاة رفضها للبرنامج الراديكالي «للحركة الإسلامية»: «الدين كفعل فردي مثّل تحديا للتديّن المفروض من قبل الدولة و أصبح مصدر قوة لأولئك الذين تمرّدوا على النظام» (149 :Gallab 2008). حسن الترابي نفسه و في حوار مع تلفزيون «العربية» في 10 أفريل 2006 إعترف بحق مواطني بلده (السودان) في «المجال الخاص» عندما أدان مجهودات الدولة في مراقبة هذا المجال مثلا عند التأكد من شرب الخمر(من عدمه). هذا الحوار أجري سبع سنوات بعد فقدان حسن الترابي السلطة على رأس «الحركة الإسلامية» في السودان.[21]

إن النقاش حول المسائل المتعلقة بالدّين و بانتظارات الإسلاميين و المطالبة علنا بالتقوى (و تبعاتها من الممارسات الدينية) ومراقبتها يعكس احتجاج «المجتمع المدني» في «المنطقة» ضدّ هذه الانتظارات (ذات السيادة التأويلية) و ضدّ مراقبة «المجال العام» (والخاص). هذا ما تذهب

[20] بالنسبة لغرب إفريقيا أنظر (2013) Gauvain، (2016) Loimeier بالنسبة لمصر، (2002) Wiktorowicz بالنسبة للأردن.

[21] بالنسبة لتطور «الدولة الإسلامية» في السودان أنظر (2016) Salomon. نتيجة الاحتجاجات العامة و المستمرة للمجتمع المدني في السودان (بمشاركة كبيرة للنساء) منذ 19 ديسمبر 2018 أسقط النظام العسكري السوداني في البداية الرئيس عمر البشير في 11 أفريل 2019 ثم سمح في 27 أفريل 2019 بتكوين مجلس انتقالي يتكون من مدنيين و عسكريين تسلّم الحكم في 20 أوت 2019 (144ff :Schmidinger 2020). سقوط نظام عمر البشير يمكن أن يُنظر إليه كمقاومة ناجحة لمجتمع مدني عربي ضد نظام عسكري على قاعدة إسلاموية.

إلية حنا آرنت عندما تعتبر «'المجال العام» فضاء تتواجد فيه «رؤى و اتجاهات» مختلفة تبحث كلّها على إرساء معنى تأويليّا أفضل (Arendt 1960 : 71ff):

> إن حقيقة المجال العام تنمو من الوجود المتزامن لأشكال و ووجهات نظر عديدة يظهر فيها قاسم مشترك وليس لها معيار أو مقام عام. وعلى الرغم من كون العالم المشترك يوفّر للجميع مكانا للإلتقاء ولكن الكلّ يجتمع هنا و يأخذ أمكنة مختلفة فيه و لا يمكن أن يتطابق فيه موضع الفرد مع موضع فرد آخر -أي كموضع شيئين اثنين. (Arendt 1960 : 71ff)

في الدلالة

بالإضافة لما تقدم من ملاحظات حول الإطار السياسي و التاريخي للبحث (العلمي) هناك جملة من الأسئلة الجوهرية يجب طرحها: ماهي تبعات التأكيد على التقوى الفردية (و كذلك اللاتقوى) على التنمية الاجتماعية في المنطقة؟ ما معنى ان تكون «تقيّا» أو «متديّنا» أو «غير تقيّ» و «غير متديّن» بالنسبة لمجتمعات و أفراد/سكّان المنطقة؟ هنا يطرح السؤال نفسه: ما هو في الحقيقة «الأهمّ» بالنسبة للأفراد؟ و كإجابة عن هذا السؤال نعتبر أن تفكير و فعل (Denken und Handeln) الأفراد يتعلّق خاصة بالسيطرة على المشاكل المختلفة للحياة اليومية. ولكن قبل مناقشة الأسئلة المطروحة سابقا فلا بدّ من التعريج على مشكل الدلالة في البحث (العلمي) و خاصة مشكل ترجمة المصطلحات و معانيها إلى لغات أخرى (و ما تبعها من سياق ديني و اجتماعي).

في النص الذي أمامنا، يفرض مُصطلح «تقوى» (piety)، بعض الصعوبات إذا ما حاولنا ترجمته إلى لغة أخرى مثل الألمانية: هنا نترجم تقوى إلى «Frömmigkeit» أو «Glaube» أو الإثنين معا. بالنسبة لترجمةهذين المفهومين من الألمانية إلى العربية[22] فالمسألة سهلة: «Frömmigkeit» تترجم إلى «تقوى» أمّا «Glaube» أو «Gläubigkeit» فيترجم إلى «إيمان». هذان المصطلحان نترجمهما مرة أخرى إلى الإنقليزية «piety» (كذلك devoutness) بالنسبة إلى «التقوى» و «faith/belief» فيما يخصّ مصطلح «إيمان».

[22] تُعتبر اللغة العربية في هذا النص اللغة المرجعية (للألمانية و الإنجليزية و الفرنسية) على الرغم من وجود لغات أخرى في البلدان موضوع البحث مثل الولوف و الفارسية أو الأردو. لقد أصبحت للعربية قيمة مرجعية كذلك بالنسبة إلى هذه اللغات و حتى النقاشات الدينية التي أمست تعود مرارا و تكرارا إلى مصطلحات هذه اللغة.

يمكن اعتبار المنهج الداخلي (emische Bedeutung) من بين المداخل الدلالية لهذا المصطلح: ففي حين يُخبر سكّان المنطقة (شخصا) غريبا أنهم «مسلمون» إذا ما تعلّق الأمر بإنتمائهم الديني إلّا أنّهم و في إطار جدال مع مسلمين آخرين سيفرّقون بين «المؤمنين» (الخيّرين) و غير المؤمنين (الأشرار).[23] مُصطلح «تقيّ» يُستعمل كمرادف لمصطلح «متديّن» (تقيّ، خاضع، ديني) وهو سمة من سمات الإيمان. كذلك و من سمات التديّن القويّ و الممارسة الدينية الواعية و المتواصلة «الزبيبة» أي علامة الصلاة التي نجدها على جبين «الأتقياء» من الرجال. «الزبيبة» ليست بديهيا علامة من علامات التديّن و لكنها أصبحت تمثّل علامة للتديّن المفروض و من ذلك فهي مدعاة للسخرية.

لن نتعمّق أكثر في النقاش المفهومي و نحتفظ بعبارة «تقيّ» و الإسم المتعلّق بها «تقوى» (لا بمصطلح «دين»، أنظر بقية النص) و كذلك بمصطلح «مؤمن» و الإسم المرتبط به «إيمان» و هما مصطلحان قريبان من بعضهما البعض و يصفان «مقاربة داخلية» (emische Bedeutung) «لا تُعرّف أو تُراقب من قبل سلطة خارجية».[24] لا بدّ هنا من الإشارة إلى أن المصطلحات الواردة في هذا النقاش جزء من المجال الإسلامي اللاهوتي الذي يسيطر عليه رجال الدين أي العلماء و يعرّفونه و يعيدون تعريفه. ولكي نصل إلى تحليل «أكثر حيادا» لديناميكيات التغير الديني لا بد من التفكير كذلك في دراسة سلوك الأفراد في حياتهم اليومية و المصطلحات المتعلقة بالحقل الاصطلاحي «المحايد» للفعل «الأخلاقي» (منصف بن عبد الجليل، 13 مارس 2018). المشكلة في هذا الاقتراح هو كون الفعل «الأخلاقي» لا يتعلق آليا بالفعل «الديني» أو «التقوى» و نفس الشأن بالنسبة للفعل «اللاديني» الذي لا يتساوى بالفعل «اللا أخلاقي». يمكن للفعل «اللا أخلاقي» أن يبرر من وجهة نظر كانطية كفعل أخلاقي. إن المعنى الدقيق للفعل «الأخلاقي» و كذلك لمصطلحات «المتديّن» أو «التقيّ» يحدد من خلال السياقين الثقافي و التاريخي.

بغض النظر على هذا المانع البراغماتي فلا بدّ من التمييز بين مصطلح «التقوى» و «الإيمان» عن مصطلح «الدين» إذا ما اعتبرنا أن مصطلح «دين» يحيل أولا على جوانب خارجية و شكلية للتدين و التقوى: نعرف أنه يوجد دين «الإسلام» و أن المسلمين يتبعون معتقدات و ممارسات خاصة (كالصوم، الصلاة، إلخ...). هذه الجوانب الخارجية للانتماء الديني لا تعكس التقوى (الباطنية) «الحقيقية». هذا التمييز مهمّ لأن المصطلح العربي «تقيّ» و حتى حين يقع نفيه («غير تقيّ») فإنه يعطي الامكانية «لغير التقيّ» أن يبقى مسلما حتى و إن

23 بعض المسلمين يمكن أن يشير إلى وجود حركات دينية التي لا يعتبر أتباعها كمسلمين (أتباع الأحمدية مثلا).

24 فيما يخص هذا التعريف أشكُر Jan-Peter Hartung.

لم يكن تقيا. نفي صفات «مؤمن«، «متدين» أو «ديني» لتصبح «غير مؤمن«، «غيرمتدين» أو «لاديني» يحيل بوضوح عن وجهة نظر محايدة للدين إن لم نقل منتقدة و نافية له.

في هذا النص و من خلال النقاش الدلالي لمصطلحات «متديّن» و «تقيّ» معنى مفتوح أوّلا لأنه لا يمكن الفصل بينهما و إستعمالاتهما (ونفس الشأن بالنسبة لمصطلح «الديني») مختلفة و غير دقيقية في مجتمعات المنطقة.آن تافيز Ann Taves تقترح هنا: «مقارنة أشياء يعتبرها الأفراد دينية مع أشياء أخرى لا يعتبرونها كذلك» (Taves 2009: 1). في إطار هذه المقارنة لا بد أن نحذر تصورات ما يعرّف على أنه «دين» أو يتعلّق «بالتقوى» و هذا السياق يختلف من منطقة إلى أخرى و من فترة زمنية إلى أخرى و من مجموعة إلى أخرى. في السياق الألماني مثلا يمكن القول بأن شخصا ينتمي إلى «مجموعة دينية» (Religionsgemeinschaft) و في هذا الإطار المؤسّسي «إلى حد ما» متديّن. أما كونه «تقيّا» فهذه مسألة أخرى. شيلكه/Schielke يُترجم هنا مصطلح («التقوى») : «صفة شخص جمع بين خشية الله و الثقة به و قبل بأوامره» (Schielke 2019a: 11). في نفس هذا السياق يذهب عالم الأنثروبولوجيا البلجيكي ألبير بيات Albert Piette في دراسته حول أصول الإيمان إلى التعريف التالي: «أن تُؤمن هو أن تقوم بشيء إضافي» (Piette 2013: 40).

خلاصة القول هو أنّ مصطلح «التقوي» يعرّف كشكل خالص من أشكال «الدين» على الرغم من كون «التقوى» لا توصف فقط كموقف داخلي (مثلها مثل الإيمان) و إنّما كذلك كشكل خاص (و مكثّف) للممارسة الدينية. لهذا السبب يظهر كلّ من مصطلح «تقيّ» و «متديّن» في هذا النص «كزوج مفاهيمي» على الرغم من كون «تقيّ» يحيل على نوع خاص من التديّن المكثّف.

يبقى مصطلح «الدين» معقّدا كونه تأثر بالسياق الأكاديمي الأوروبي فيما يخصّ الإهتمام بالدين. هذا المصطلح يعكس خلفية لنقاشات مسيحية لاهوتية. منذ القرن 19 نقل هذا المصطلح و بشكل غير نقدي إلى التقاليد الدينية غير-الأوروبية و بذلك أدّى إلى ما يسمى «تديين» (Religionisierung) هذه التقاليد (أنظر Masuzawa 2005).[25] ففي حين يكون النقل البسيط لمصطلحات الدين في السياقات غير-الأوروبية (غير-المسيحية) معقّدا من ناحية و لا يختلف إثنان كون المجتمعات غير-الأوروبية تعرف نطاقا واسعا من الطقوس و الممارسات و التقاليد و النصوص تهتمّ جميعها بالمظاهر الميتافيزيقية و اللامتناهية للحياة و يمكن وصفها كحقل ديني أو مجالات «للديني».[26] هذه الحقول الدينية يمكنها أن تتقاطع مع المسيحية الأوروبية و لكنها تتجاوز

[25] لمزيد التعمق في المعنى التاريخي لمصطلح «دين» أنظر Karamustafa (2019).

[26] أنظر Boyer (2001)، James (1902/2014)، Riesebrodt (2007).

مصطلحاتها و تعاريفها المتعلقة بالدين: المسجد (أولا و قبل كل شيء) ليس كنيسة. هُو بناء يلتقي فيه الأفراد، يصلّون، يتعلمون و يُعلّمون، يُروّحون عن أنفسهم، أو ينامون فيه. هو بذلك مبنى مُتعدد الوظائف كغيره من البناءات و ليس بالضرورة مرتبطا بالدين.

العبارة العربية «مسجد» (تُشتقّ من جذر س-ج-د أي إنحنى و ركع) تحيل على معنى مخصوص للبناية وهو معنى له طبيعة دينية مختلفة عن الفنادق- على الرغم من كون الفندق يمكن أن يحتوي على بيت للصلاة. كذلك المساجد ليست لها وظائف متعدّدة في دول المنطقة. في تونس مثلا تفتح المساجد زمن حكم الرئيس بن علي (1987–2011) في أوقات الصلاة فقط.[27] من هذا المنطلق كانت المساجد (في تونس) فضاءات دينية أي أماكن يأخد فيها (و في أوقات خاصة) الدين (ولا شيء غيره) حيّزا. و خلاصة القول أنّه في بلدان المنطقة هناك ما يُشبه الحقل الديني الذي يمكننا الحديث عنه و لا بدّ فقط من الحذر أن هذا الحقل الديني يختلف حسب السياق (و الزمان).

هل يمكن قياس «التقوى» (و «اللاتقوى»)؟

إنّ السؤال المطروح في هذا النص لا يتعلّق بسبب وجود «الدين» أو «تديّن» الأشخاص. في هذا الإطار بلور باسكال بويير Pascal Boyer أطروحاته التطوّرية و التطوّرية-النفسية و التي تنبني جوهريا على كون العقل البشري يبحث دائما عن تفسير لما يتقبله أو يعتقد أنه تقبله. من خلال محاولات التفسير هذه تنشأ رؤى و نماذج تفسيرات للعالم (انطولوجيات) مخصوصة ثقافيا ترتّب عن طريق أنظمة إستدلال (systèmes d'inference) كلّ ما هو جديد و غير مألوف إلى نماذج تصنيف ثقافية (أصناف انطولوجية) (Boyer 2001 : 31/138ff) تنبني مجددا على تصورات خاصة للاحتمالية و السخافة. و على الرغم من كون هذه الجهود تحاول إيجاد تفسيرات مقنعة إلى حد ما إلا أنه أنه توجد أشياء و أحداث و تجارب تخترق الانطولوجيات القائمة (violations ontologiques) و لا يمكن أن تفسر من خلال أنطولوجيات تقليدية. هنا تتدخل الآلهة (Götter) حسب بوييه/Boyer لأنها دائما ما تمثل خروقات انطولوجية من جهة، و من جهة أخرى تجسّم بنى مافوق-انطولوجية (über-ontologische Konstruktionen): خرق القواعد الانطولوجية يقتضي تفسيرات مافوق-انطولوجية (Boyer 2001 : 106).

[27] هذا التقييد وقع رفعه بعد سقوط نظام بن علي في 2011. بعد ذلك سيطرت حركات راديكالية على المساجد مما أدى مجدّدا و ابتداء من 2014 إلى فتحها فقط في أوقات الصلاة. (رمزي بن عمارة، 2019/07/23).

هذا المدخل التفسيري إلى الدين لم يُجب إلى الآن عن السؤال الأساسي وهو لماذا يؤمن أشخاص «أكثر» من آخرين؟ و لماذا لا يؤمن آخرون البتّة؟ هناك إذا موضوع بحث جوهري في هذا النص وهو كيف يمكن تفحّص بل و أيضا قيس التدين و التقوى (كذلك اللاتدين و اللاتقوى) أو هل يمكن أصلا قيس مدى التدين و التقوى؟ وللإجابة على هذا السؤال هناك سلسلة من المداخل المنهجية المختلفة. كأول خطوة يمكن ربما يجب مراقبة السلوك (اليومي) للأفراد. فمن منظار Ann Taves (أنظر ما سبق) ننظر من منطلق مقاربة خارجية (etische Perspektive) إلى سياقات مخصوصة للسلوك و للتعبير اللغوي[28] و إلى ما يمكن تمييزه «كديني» (أو «غير ديني»).

خلال الخطوة التحليلية الثانية لا بد من البحث حول الوصف الذاتي للمقاربات الداخلية و التوصيفات الخارجية للتدين/التقوى (اللاتدين/اللاتقوى) و ذلك اعتمادا على الإطار المحلي و السياق الزمني/التاريخي و الوسط الاجتماعي.[29] و بشكل ملموس يمكن التساؤل في سياق زمني و تاريخي مخصوص عن المسارات و المعتقدات التي يمكن اعتبارها أو تعتبر علامة (خاصة) للتقوى و التدين أو تصنيفها «حراما» أو «مكروها» أو «لادينيا» أو «غير تقي». خاصة في زمن الأزمات و في سياق حركات الاصلاح الدينية تتحول الممارسات المحلية الراسخة للتقوى و التدين (كتبجيل الأولياء، زيارة القبور، الحج، إلخ) إلى بدع يقع انتقادها و رفضها «كممارسات محلية». من خلال هذا النقد – الذي يتمظهر في شكل نصوص مطابقة له – يمكن الاستفهام عن أي شكل من أشكال التدين و التقوى يمكن اعتبارها معيارا جديدا للتقوى و التدين و كيف يمكن شرعنة هذا التحول؟

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن اختفاء بعض الطقوس الدينية كتمجيد الأولياء الصوفيين لا يعني بالضرورة تراجعا للدين أو للتقوى: يمكن أن يحدث إنتقال للرؤى الدينية و المتعلّقة بالتقوى في اتجاه «تقوى/تديّن (فردية/فردي) باطنية/باطني» (individuelle (innerliche) Religiosität/Frömmigkeit) أكثر عمقا. هذه الظاهرة مماثلة لما حصل في أوروبا خلال القرن 16 (أنظر Loimeier 2005) غير أننا هنا لا نتبنّى أطروحات (تطوّرية) تذهب إلى كون الدين

[28] مثال ذلك الإستخدام الواعي للصيغ الدينية و كذلك التخلي الواعي على هذه التعابير الدينية. إستعمالات كلامية «دينية» مثل «إن شاء الله» غالبا ما لا تفهم أو تستخدم عن وعي ديني و ما هي في الحقيقة إلّا جزء من العبارات اليومية و الأعراف اللغوية.

[29] الوصف الذاتي يمكن التعبير عنه من خلال الاحصائيات . أنظر مثلا دراسة Pew Research Center لسنة 2013 و المتعلقة بموضوع The World's Muslims: Religion, Politics and Society (أنظر قائمة المراجع) وكانت بين سنتي 2008 و 2012 و قد استجوب خلالها 38000 شخص في 39 دولة «مسلمة». لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: إلى أي مدى تطرح الحكومات أو المنظمات العالمية و/أو الخاصة فعلا السؤال المتعلق بالدين. في لبنان مثلا كانت آخر مرة طرح فيها سؤال الانتماء الديني في تعداد السكان لسنة 1932. منذ ذلك التاريخ توجد فقط تقديرات. سؤال التقوى الفردية مسألة أخرى.

في دول المنطقة تراجع خلال السنوات و العقود الأخيرة. نحن نعتقد ان دول «المنطقة» عرفت خلال تلك الفترة أشكالا جديدة للتديّن (اللاتديّن) وقع إهمالها في البحوث العلمية (أنظر كذلك Schielke 2012). في الفترات السابقة يمكن أن تكون هناك مراحل ضعف للتأثير الديني و للتقوى ثم تلتها فترات أصبح فيها «الديني» (das Religiöse) هو المحدّد للوجهة.

ثالثا و في هذا الإطار يمكن أن نتساءل عن تحول حدود «الديني» في سياقات تاريخية و اجتماعية خاصة إذا ما نظرنا الى ابتذال «المقدس». و كمثال لهذا الابتذال يمكن أن نذكر الاحتفالات المسيحية (عيد ميلاد المسيح، عيد الفصح) خلال القرنين ال20 و ال21. تتمظهر هذه العمليات أيضا من خلال النقد والإبتعاد عن أوجه تمجيد الأولياء في الإسلام و طقوس «المقدس» مثل الممارسات المتعلقة بلحية النبي أو شعره. السؤال «ما الذي يمكن اعتباره «مقدسا»؟ لا يطرحه المسلمون الاسلاميون فقط. لقد طرح ذلك مثلا في دستور تونس لسنة 2013/2012. في نفس هذا الإطار يمكن طرح السؤال «هل هناك تنامي أو تراجع للتدين في علاقة بمعايير ملموسة؟» – مثلا كيف يمكن التعامل مع الأمكنة و الأدوات الدينية و كيف يمكن تأويل و إعادة تأويل النصوص «المقدسة»؟

المدخل الرابع لسؤالنا البحثي يتعلق بإمكانية ملاحظة التراكمات الظرفية و المكانية للسلوك الخاص (ديني/غير ديني) و التساءل عن معنى هذه التراكمات. مثلا و عندما يكون الشخص من منظور (مقاربة داخلية) «ديني» ناشطا فيمكن لهذا الفعل أن يكون مؤشرا «للتقوى» على الرغم من كون الرؤية العامة للفعل الديني لا تمثل دليلا على «الاستيعاب الباطني» للتدين (verinnerlichte/innere Religiosität). معنى «أن تصبح ناشطا دينيا» (religiös aktiv werden) ليس فقط و أوّلا أن تؤدي الصلاة أو الحج و لكن كذلك الفعل الذي يهدف إلى فائدة شخصية و لكنه يتعلق «بالآخر» و مثال ذلك التبرع للفقراء. مرة أخرى نجد أنفسنا في إطار المقاربة الخارجية للفعل (أنظر ما سبق). لا بد كذلك من الأخذ بعين الاعتبار أن التبرع للفقراء في أنساق ثقافية معينة ليس «إنكارا للذات» (selbstlos) بقدر ما هو امكانية لجمع «الحسنات» (بالنسبة لمصطلح «حسنات» أنظر التالي).[30] في نهاية الأمر نجد أنفسنا في نفس السياق مع William James عندما لاحظ 1902: «إن صحة الديني هي...متعلّقة تماما بالسؤال هل أن الوعي التعبدي (andächtige Bewußtsein) مغالطة أم لا؟» (James 1902/2014: 458).[31]

إن الفعل المرئي و العام «للدّين» و «التقوى» يؤكّد القيم السائدة في السياق المحلي و تصور «التقوى» (das Fromme). من هذا المنطلق لا يوجد فرق بين الفرد الفاعل «التقيّ» فعلا

[30] في المراجع تم التعرّض لهذا النوع من التبرّع (خدمة للمصلحة الشخصية) مثلا في رواية «La Grève des bàttu» للكاتبة Aminata Sow Fall (Dakar 1979).

[31] للإحالة على William James أشكر رمزي بن عمارة.

أو الذي يصف نفسه و/أو يظن و يفكر أنه "تقيّ.[32] إذا كان الفرد تقيا بشكل يمكّن من التعرف عليه فيمكنه أن يتوقع أن يعترف به الآخرون كونه فرد «تقيّ». على أية حال، نقترح إظهار شدة التدين/التقوى (اللادين/اللاتقوى) عبر دمج التركيبة الزمانية و المكانية و المتعلقة بالفاعل و عبر مقارنة العديد من العوامل المختلفة.

علامات التقوى الفردية/التدين الفردي(و اللاتقوى/اللاتدين)

التقوى/التدين (اللاتقوى/اللاتدين) الفرديين و كذلك الممارسات الدينية (و اللادينية) الملائمة يمكن أن تحمل معان مُختلفة: يمكن أن يظهر ذلك من خلال ابتعاد الأفراد و عن وعي عن أشكال التدين الرّاسخ و المؤسّساتي (institutionalisiert).[33] كذلك التقوى و التدين الفرديّين يحملان معنى «الارهاق الديني» (Begeisterungsmüdigkeit für das Religiöse, com/passion fatigue)[34] أو ربما للإلحاد «الفردي».[35] التوجّهات «اللادينية» (Atheistische Positionierungen) في الفضاء العام و نصف العام في المجال العربي ازدادت خلال السنوات الماضية و أصبحت ممثلة في وسائل التواصل الاجتماعي[36]: مثال ذلك صفحة «ملحدون مفكّرون»

[32] الفيلسوف Ernst Tugendhat يشير إلى: «أن تقلق على نفسك» (Sorge um sich selbst) و الحاجة إلى السلم الروحي (Seelenfrieden) الذي يحيل على معرفة الفرد بالزمانية الخاصة به يمكن ان يكونا دافعا للفعل الملائم» (Tugendhat 2003: 30f).

[33] هذا الابتعاد عن الأشكال الراسخة و المؤسساتية للديني، عن «الإسلام الراسخ»، عن رجال الدين و عن المذاهب الفقهية هو تراجع نحو المقولات الأساسية العامة للقرآن و الإشارة إلى رسالته الجوهرية (الشاملة) وهي «رحمة الله» : «و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» – سورة الأنبياء 107. هذه التيارات عرفت في السنوات الأخيرة تحت اسم «قرآني» أو «رحماني».

[34] مصطلح «compassion fatigue» أو «secondary traumatic stress (STS)» يصف في علم النفس حالة من «التراجع التدريجي للتعاطف». أما في سياقنا هذا فيُفهم كتراجع تدريجي للتدين (و إمكانية التحمس للمعتقد). أستعملت هذه الكلمة أول مرة سنة 1981 في وثيقة للحكومة الأمريكية تتعلق بأسئلة حول سياسة الهجرة. (أنظر https://en.wikipedia.org/wiki/compassion_fatigue)

[35] بالنسبة لأشكال الإرهاق الديني أو اللإلحاد نتيجة «جرعة زائدة من الدين» في إيران أنظر (Alavi 2005: 13ff). المكتب الفيديرالي للهجرة و اللاجئين يذكر في تقرير لسنة 2009 أن 20 بالمائة من الأشخاص القادمين من المنطقة لا ينتمون إلى أي مجموعة دينية (BAMF 2009). فيما يخص مواضيع «الإلحاد» و «اللاتدين» و «اللاأدرية» في مصر أنظر (Schielke 2012)، و (Nieuwkerk 2018b)، في حالة إيران أنظر (Pauha/Aghaee 2018)، وعامة أنظر (Coury 2018) و (Nieuwkerk 2018a).

[36] فيما يخص المشهد المتعلق بالمدونين الإيرانيين (Bloggers) (و هم الأكثر عددا على مستوى العالم) أنظر (Alavi 2005). أما فيما يخص المدونين و دور وسائل التواصل الاجتماعي في تونس أنظر،(Ben Jebara (2013

و التي بدأت في فيفري سنة 2015 ليصل عدد متابعيها في ديسمبر 2016 إلى 110000. كذلك صفحة «ملحدون راديكاليون بلا حدود» يتابعها في تونس 20000 شخص. (أنظر Hofheinz (2017: 288f

تبيّن دراسة للBBC نشرت في 2019 و تخصّ عدد الافراد في البلدان العربية الذين يقرّون صراحة أنهم غير متديّنون إرتفاع عددهم بشكل كبير بين سنتي 2013 و 2019/2018 و خاصة في بلدان المغرب العربي: في تونس من 15 إلى 30 بالمائة، في ليبيا من أقل من 10 إلى قرابة 25 بالمائة، في الجزائر من 8/7 إلى 15 بالمائة، في المغرب من 2/3 إلى 12/13 بالمائة ، في مصر من 2/3 إلى 10 بالمائة. في بلدان المشرق تبقى الاحصائيات مستقرة باستثناء اليمن الذي تقلص فيه عدد اللامتدينين من 12 إلى 5 بالمائة. أما بالنسبة للمعدل العام فقد ارتفع عدد اللامتديّنين من 8 إلى 13 علما و أن النسبة التي تهم الأشخاص تحت الثلاثين عاما تراجعت لتصل إلى 18 بالمائة.[37] و إذا كانت نتائج دراسة الBBC (و كذلك دراسة ال PEW المذكورة أعلاه) قد وقع تأكيدها في دراستين آخريين في تونس[38] فإن هناك مشكلا جوهريا للبيانات الخاصة بال BBC كونها تفرّق بين اتجاه متديّن و آخر غير متديّن. البيانات الإحصائية الأخرى (في الدراسات الأخرى) كانت أكثر تفصيلا كونها فرقت بين جملة من الاتجاهات المسلمة الممكنة مثلا «مسلم» أو «مسلم بالثقافة فحسب» أو «شيعي» أو «إباضي» أو «سلفي» و غيرها من التصنيفات مثل «شديد التديّن» أو «متديّن» أو «ضعيف الدين» أو «متشكّك» أو «مؤمن بالله غير معترف بالأديان» أو «غير مؤمن/غير متديّن» أو «مُلحد» (أنظر Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12 و كذلك ʿAbdelwahhāb Ḥafīẓ 2015: 17) .

منذ التسعينات نلاحظ في عدد من دول المنطقة تطوّر أشكال «الإرهاق الديني»: في مصر سنة 1995 شاهد 95 بالمائة من الشبان التلفاز و لكن فقط 6 بالمائة منهم تابعوا برامج دينية. كذلك قرأ فقط 8 بالمائة كتبا دينية من بين الذين قرأوا كتبا. بالإضافة إلى ذلك 80 بالمائة من الشبان المصريين غير مهتمين أو رافضون لتصريحات/بلاغات رجال الدين. أما 86 بالمائة من الطلبة فلا يصلي يوميا (Bayat 2013: 116). أرقام مُشابهة وقع تسجيلها في دول عربية أخرى.

Chebbi (2013)، Melki (2013).

[37] BBC: «The Arab world in seven charts: Are Arabs turning their backs on religion?», 24,6,2019, https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48703377.

[38] دراسة (PEW) «تقرير الحرية الدينية و حرية الضمير» قام بها فريق بحث تونسي متكون من عبد الوهاب حفيظ و عبد الباسط حسن و محمد الجويلي و نشرت في تونس سنة 2015. أما الدراسة الثانية التي طبعت في 4 أجزاء سنة 2018 في تونس و بيروت كان عنوانها «تقرير الحالة الدينية في تونس 2011–2015 و كانت تحت إشراف منير السعيداني و احميدة النيفر و نادر الحمامي. خلال العمل الميداني 2016–2017 لهذه الدراسة وقع استجواب 1800 بيت تونسي. (بالنسبة لتقييم هاتين الدراستين أنظر Loimeier2022)

في المغرب، أفاد بين 47 و 65 بالمائة من الشبان من فئات عمرية مختلفة بعدم الذهاب مستقبلا إلى الجامع و بين 9 و 17 بالمائة أقروا أن تأثير الإسلام في الحياة اليومية لا بد أن يتقلّص. فقط 4 بالمائة يهتمّون بالحركات الدينية مقابل 66 بالمائة بكرة القدم و 64 بالمائة بالمجموعات الموسيقية (Gertel 2014b: 167ff). في سنة 2012 توصل مركز البحث للشرطة الدينية في السعودية إلى كون 59 بالمائة من الشباب يمارسون «أفعالا ممنوعة أو منبوذة» من ذلك لبس الحلي و الملابس التي تخرق قواعد الشرطة الدينية (Ménoret 2016: 179).

أمّا إيران فقد عاشت حالة مماثلة من الاغتراب الديني منذ الثمانينات وهي حالة يصفها آية الله منتظري «كجائحة الخروج عن الدين» (Khosravi 2008: 126) (din-gorizi): الإيرانيون أصبحوا يدفعون ضرائب دينية أقلّ، تراجع ذهابهم إلى الحج أو العمرة، يزورون المسجد بصفة أقلّ أو توقّفوا تماما. لقد أثبتت دراسة تعود إلى سنة 1995 أنّ 81 من الطلّاب في جامعة طهران يعتقدون أنه لم يبق شيء للدين عند الشباب. دراسة أخرى لسنة 2004 أثبتت أن 46 بالمائة من الطلاب نادرا أو لم يذهبوا بتاتا إلى مسجد. كما يشير 61 بالمائة منهم إلى فنانين و ممثلين و نجوم و رياضيين غربيين، مثل دافيد بيكام و يعتبرونهم كقدوة في حين يصل سياسيون إيرانيون فقط إلى نسبة 17 بالمائة (Khosravi 2008: 126).

في إيران كما في الدول الأخرى «للمنطقة» كتونس انتشرت في السنوات الأخيرة ميولات و أنماط موضة «غربية» غير-إسلامية مثل الاحتفال بالفالنتاين (Valentine) وهو ما يمثّل صمودا ضد أشكال «التديّن الصحيح» الرسمية و المنصوح بها (Alavi 2005: 19، Nsibi 2013).[39] في تونس انتظمت يوم 11 جوان 2017 مظاهرة من أجل الحق في الأكل و الشرب (الإمتناع عن الصيام) خلال شهر رمضان. أحداث مماثلة جدت في المغرب في 2009: لقد نظّمت «الحركة البديلة للحريات الفردية» نزهة أكل عامة و ذلك تنديدا بالفصل 222 من المجلة الجنائية المغربية الذي ينصّ على عقاب بالسجن يصل إلى 6 أشهر للمسلمين الذين ينتهكون صيام رمضان علنا (أنظر Vermeren/Mohsen-Finan 2018: 176ff).

في تركيا كذلك و خلال السنوات الأخيرة تراجع الصوم بالنسبة للأفراد خلال شهر رمضان. بصفة ملحوظة. كذلك ارتداء الحجاب تراجع لدى النساء بصفة لافتة. في نفس الوقت و من بين النساء اللواتي يرتدين الحجاب أو غطاء للرأس ارتفع ما يسمى بالGucci الذي يتعلق بالموضة (أكثر من كونه ذا طابع ديني). ما لوحظ أيضا هو أن هويّة المجموعة (سنّي، حنفي، تركي، كردي، علوي، إلخ...) في المدن التركية الكبرى و في الطبقة المتوسطة قد

[39] مثال آخر لانتشار الاحتفالات بعيد الميلاد (Weihnachtsfest) في دول المنطقة يبينه عالم الاجتماع المصري عمرو علي. هذا التطور يعتبره الباحث جزءا من نسق العولمة و بعيدا عن أي رسالة دينية إذ يتعلق الأمر بالاستهلاك و المساهمة في نمط عيش متأثر بالغرب. (Süddeutsche Zeitung، 2019/12/21).

فقدت أهمّيتها. كما أصبحت القرارات الفردية فيما يتعلق بالدين و بالسياسة و بالحياة اليومية أكثر أهمية من ذي قبل. هذا التطور صاحبه اختفاء للرموز الدينية من الحياة اليومية (Raoul Motika، 2019/07/12).

مظهر آخر مثير للقلق نظرا لعدم الرضى مع التطورات الاجتماعية و الدينية في العديد من دول المنطقة هو انتشار ظاهرة الإدمان على المخدرات و الكحول ذاتية الصنع) التي تعكس حلم العديد من الأفراد في الهروب من الواقع اليومي البائس للأنظمة الدينية و السياسية التي عجزت أن تقدم للشباب خاصة العمل و الأمل في مستقبل أفضل (Alavi 2005: 149ff). في هذا الإطار و ما يمكن إضافته أنه و خلال السنوات الماضية (خاصة) أقدم الشبان الإيرانيون على القيام برحلات ترفيهية قصيرة إلى أرمينيا و جورجيا أين يمكنهم الاستمتاع بحياة ليلية، بالكحول و بالتنقل الحر (و الكلام الحر) و هم بذلك يقومون «بعطلة من الدين» (Süddeutsche Zeitung، 2018/06/02) / (Katja Föllmer، 2018/05/18).[40] نفس الشيء لوحظ مع السياح السعوديين في البحرين (ملاحظات خاصة في 2001/01/21). هناك كذلك نوع آخر من التمرد ضد الواقع الاجتماعي (والسياسي والديني) (و الهروب من الحياة اليومية) يتمثل في السباقات غير القانونية (تفحيط، Rodeos) لشبّان سعوديين في العاصمة الرياض (Ménoret 2016: 9ff).[41]

لا بدّ من الانتباه أن التقوى و التدين خارج السياقات الدينية و السياسية هي جزء من الحياة اليومية و ليست جزءا من فضاء خاص. غالبا ما يمارس «الدين» بشكل فردي (في العائلة مثلا) و الفعل المتعلق به لا يمكن ملاحظته علنا: في غالب الأحيان لا يمكننا ملاحظة مدى تقوى أو تدين الأفراد (أو لا تقواهم/لا تدينهم).[42] هذا المشكل يتوضح خاصة إزاء حقيقة كون الدين لم يعد في سياقات كثيرة الموجه الأهم للأفراد: الدين و إلى حد ما اختفى. أمّا آثاره (traces of the divine) فلا تزال تُستكشف في مجالات الحياة اليومية المختلفة للأفراد. في نهاية الأمر الدين جزء من الحياة اليومية يتحلّل كقطعة من السكر في كوب من الشاي لا يمكن رؤيتها و لكن

[40] شكل آخر من أشكال الابتعاد عن التقاليد الدينية مثّله التغيير الفعلي للدين (Konversion) نحو المسيحية و كذلك نحو الزردشتية في إيران. هذه الظاهرة يمكن خاصة ملاحظتها لدى شتات الهجرة في أوروبا (European Diaspora) (Jocelyne Dakhlia، 2019/05/19).

[41] في دول مثل مصر و التي فيها تأثير قوي للحركات الإسلامية، لوحظ صعود «تصوف الطبقات الوسطى» (Mittelschicht-Mystizismus) ليست له علاقة بالطرق الصوفية الراسخة و لكنه يعكس أشكالا جديدا للروحانية الفردية (أنظر van Bruinessen/Howell 2013) و كذلك (Haenni/Voix 2013).

[42] فيما يتعلق بالنقاش المتعلق «باليومي» (Alltägliche das) أنظر (Bayat 2013)، (de Certeau 1984/2011)، (Debevec 2012)، (Fadil/Fernando 2015)، (Lambek 2010)، (Lefebvre 2014)، (Loimeier 2020)، (Schielke 2010 ، 2015)، (Schielke/Debevec 2012).

عندما تشرب الشاي نحس بمذاقها أي بوجودها (Khaoula Matri، 2019/3/28). هذا المثال هو ما عبّر عنه (Edward Bailey 1998) «الدّين الضمني» (implicit religion). الدين إذا لم يختف في الحقيقة و لكن تمظهراته تغيّرت. تغيّر و فقدان المعنى «الديني» بالنسبة للأفراد و المجتمع يمكن ملاحظته بوضوح من خلال الأعياد «الإسلامية» و مثلا خلال السنوات الأخيرة تغير الاحتفال بالأعياد خلال شهر رمضان و تبعه من ممارسات استهلاكية «عالمية» (Khaoula Matri، 2019/3/28).

مع ذلك هناك قرائن على أسلوب تديّن/تقوى (لاتدين/لاتقوى) خاص و فردي.و يومي و لا بد من التأكيد إلى كون إشارات التقوى (اللاتقوى) في السياقات المحلية المتعددة تختلف حدتها و شكلها بين النساء و الرجال. إن الغياب الكلي للرموز الدينية في البيوت مثل المخطوطات (»الله»، «محمد»، آيات قرآنية، إلخ...) لا يعكس بتاتا أسلوب حياة غير متدين. عكس ذلك وجود الرموز الدينية في البيوت (على الجسم أو في السيارة) لا يحيل على أسلوب حياة متديّن: يمكن لهذه الرموز أن تعبر عن إحترام القرين/ة أو العائلة أو الاصدقاء أو أن تعبّر عن كون الفرد يريد «في الحقيقة» إخفاء موقفه و لا يريد إظهاره. في هذه الحالة يحافظ (الفرد) على «تديّن» ظاهر أي أنه «تجسيد مسرحيّ» يمارس من خلاله «التقيّة» (إخفاء الرأي و الأحاسيس): الوجه (الظاهر) «للتدين» لا يمكنه تعويض التقوى الباطنة. فعندما نلاحظ الإمكانيات المختلفة و الرموز المتعلقة بالتقوى و التدين (باللاتقوى و اللاتدين) يمكننا اعتبار هذه الاشارات و الرموز «سجلّا» (Schielke 2010: 11) يستعمل المعطيات المحلية و التاريخية لسياق خاص. مصطلح «سجلّ» يحيل على إمكانات «اللعب» بالإشارات و الرموز و لكنه كذلك يوضح أن الاشارات و الرموز لها بعد مرئي و مسموع يمكن تفعيله و تأويله.

هذا الاستنتاج ينطبق كذلك على الأشخاص الأقل تديّنا و على الملحديين: يمكنهم في ظروف معينة الذهاب إلى المسجد كي لا يلفتوا الانتباه أو يثيروا الاستياء «كأفراد غير متدينين» (عامة أنظر Nieuwkerk 2018a). ذهابهم إلى المسجد لا يعكس تدينهم الحقيقي من عدمه. في المجال الخاص و في الحلقة الضيقة من الأصدقاء المقربين يقر الفرد بكونه «غير متدين» أو حتى «لاديني». مع مرور الوقت تنتج نقاشات في حلقات الصداقة و في حلقات القراءة و في النوادي و على وسائل التواصل الاجتماعي. هذا ما يؤكد أن مجموعة «اللامتدينين» هم «أخوة في الفكر» (Brüder im Geiste) متحالفون بعضهم البعض. وبالنسبة إلى هذه النقطة يصبح التوجه نحو الرأي العام في شكل «جمعيات» أو نشريّات (في مختلف وسائل الإعلام) و/أو مظاهرات. هذا التطور أمكن ملاحظته باراديغماتيا في تونس (و في مصر) بعد ثورة 2011 (Castells 2015: 9ff) و (Loimeier 2022).

الهابيتوس و نمط العيش

عندما يؤكد أفراد المنطقة على تقواهم/تدينهم (اللاتقوى/اللاتدين) فهم بذلك يتساءلون عن دغمائية المجموعات الراديكالية و يعارضون الرضوخ تحت ضغط مطالبها في السيادة التفسيرية و جهودها التنظيمية. فمن جملة الأمور يرفض الأفراد أي هابيتوس[43] إسلاموي خاص و ما يفرضه من نظام لباس خاصّ بالمرأة مثل ارتداء الحجاب بشكل «صحيح». إن الصراع من أجل مراقبة المجالات العامة (والخاصة) و كذلك معارضة أي محاولة للمجموعات الإسلاموية فرض تصوراتها للتقوى و التدين ينعكس في أشكال مختلفة للهابيتوس (و لنمط العيش) في دول المنطقة المختلفة. تختار الحركات الإسلاموية بوضوح علامات و رموز للتمييز[44] مثل الحجاب أو النقاب[45] (و القفّازات) بالنسبة للنساء أي أنها تختار نظام لباسا (dress code) يسمّى «اللباس الشرعي» (أي أنه لباس يتوافق مع الشريعة) وهو ما ينجر عنه مثلا هابيتوس رفض المصافحة باليد خارج حدود العائلة (Deeb 2006: 111).[46]

في إيران و بعد الثورة أصبح الحجاب مفروضا و نظام اللّباس مواكبا للتطوّرات بانتظام. تفرض مثلا قواعد المركز الفقهي للشهيد لسنة 1997 السجن 3 أشهر أو دفع غرامة و 74 جلدة عند لباس «الملابس الأنيقة مثل البدلات أو التنورة من دون معطف فوقها». هذه القوانين ترفض كذلك «المعاطف القصيرة أو ذات الأكمام القصيرة» كما تمنع «لباس ِشيء معيب أو فاخر أو

43 بالنسبة إلى مصطلح «هابيتوس» أنظر (Bourdieu 1982: 277ff) و (Göle 2004: 22ff). فيما يتعلق ب «Bourdieu» و «Göle» يُفهم «الهابيتوس» كمجموعة معقّدة باطنة من أشكال الأفعال و السلوكيات الخاصة في مجتمع ما و كذلك عند طبقة اجتماعية. «الهابيتوس» لا يتعلق فقط بتصرف معين و لكن كذلك بنمط اللباس و شكل مخصوص من أشكال التكلّم و نمط حياة خاص و كذلك بأنماط سلوك اجتماعية (و دينية) خاصة. هذا «الهابيتوس» يمكن أن يتأثر بتطورات دينية أو سياسية و لكن كذلك بالموضة و بالعلاقات الاقتصادية و قواعد المجموعات (peer group» Regeln») أو بالمواثيق الاجتماعية و التقاليد.

44 فيما يخص الأشكال و المستويات المختلفة لتمييز المسلمين الإسلاميين/الإسلامويين عن غيرهم من المسلمين أنظر مرة أخرى الفصل 2 من (Loimeier 2016). هنا يفرّق الكاتب بين «تمييز عقائدي» (يتمثل في النصوص و الخطب) و «تفكيك رمزي» (متمثلا في اللغة و نمط اللباس) و «تفرقة اجتماعية» (ممثلة في فصل العائلة و رفض الصلاة في بعض المساجد) و «فصل مكاني» (يتمثل في الانفصال المكاني عن المسلمين الآخرين) كمستويات للتمييز.

45 في كتابه «حجاب المرأة المسلمة» يرفض محمد ناصر الدين الألباني نقاب النساء كونه لم «يقع تطبيقه في زمن الرسول». كذلك رفض أتباع الألباني من الرجال و بالرجوع إلى فتاويه «العقال» الذي يستعمل للحفاظ على «الغترة» أو «الكوفية» الموضوعة على الرأس. أتباع الألباني (من الرجال) يُبقون كذلك على شعر الرأس و اللحية اقتداء بالرسول (و يحلقون شعر الإبط و العانة) (Lacroix 2009: 72).

46 بالنسبة للمصافحة باليد (او اللامصافحة) و كذلك الصوم و عدم الصوم أنظر (Fadil 2009).

لامع علي القبعات، أو القلائد و الاقراط و الأحزمة و الأساور و النظارات و عصابات الرأس و الخواتم و الأوشحة و ربطات العنق» (Alavi 2005 : 25). على عكس ذلك وقع في تونس منع الحجاب «الإسلاموي» في الأماكن العامة من خلال قانونين (1981/108 و 1986/102) ثم وقع رفع ذلك بعد الثورة في 2011. منذ ذلك التاريخ عرفت تونس لا فقط إرتفاع أشكال مختلفة من الحجاب في الفضاء العام و لكن كذلك «ابتذال» الحجاب الذي فقد الكثير (و لكن ليس كليًا) من معناه الديني و السياسي (Matri 2015 : 196).

ارتداء الحجاب ليس بالضرورة دليلا على أي توجّه ديني مخصوص أو على الانتماء إلى حركة إسلامية معينة. (Ben Zakour (2013، Deeb (2006)، Deeb/Harb (2013)، Fernea (2002)، Ghribi (2013)، Herrera (2000)، Mahmood (2005)، Starrett (1998)، Matri (2013 ، 2015)، Nieuwkerk (2021) أثبتوا أن النساء يلبسن الحجاب لأسباب مختلفة منها الاقتصادية أو للتوقّي ضد التحرّش في الفضاء العام أو كي يُتركن بسلام أو كإتّباع للموضة أو لإعطاء إشارة عن إمرأة «محترمة» (أو حسب الظرف «راغبة» في الزواج). النقاب و لكن بالأخصّ حجاب المرأة لا يعكس حقيقة تقواها أو تديّنها (اللاتقوى/اللاتدين). في الحالة المعاكسة لا يجب أن يفهم إرتداء الحجاب أو النقاب على أنّه ليس له أي معنى ديني. الأمر يتعلق بالسياق المحلّي و السياسي و كيف يكون الحجاب و النقاب مشحونا بالمعنى الديني و/ أو يعكس التقوى و/أو التدين.[47]

من العلامات الأخرى (الواضحة) للهابيتوس الإسلاموي هو الفصل التام للنساء أو سؤال ما إذا كان صوت المرأة جزء من عورتها (خصوصيتها) و بذلك فلا بد من تغطية جسدها.[48] هذا التصور مرجعه «صوت المرأة يمكن أن يبطل الفعل الديني لأنه يمكن أن يحيي لدى الرجال الأحاسيس الجنسية.» (Mahmood 2005 : 65) هذا الموقف انتقده يوسف القرضاوي رجوعا إلى القاعدة القرآنية (سورة الأحزاب، الآية 32 «فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ...»).[49]

كذلك الرجال في الحركات الإسلاموية يتّبعون هابيتوس مخصوصا عندما ارتدائهم نوعا معيّنا من اللباس أو عندما يحلقون رؤوسهم و لحيتهم أو عندما لا ينزعون أحذيتهم عند الصلاة في المسجد

[47] يقع تقديم «الهابيتوس الإسلاموي» و ما يقابله من «هابيتوس» مثلا في وسائل الإعلام. في التلفزيون (ممثلا في Sit-coms)، في ومضات الإشهار(«البوركيني»/Burkini) و في المجلات التي تعنى بنمط العيش.

[48] بالنسبة لمصطلح «العورة» أنظر (Ben Smail 2012) و (Matri 2015).

[49] فيما يخص النقاش حول «العورة» في السعودية أنظر (Makboul 2017 : 321).

و هذا أمر مختلف فيه في المجتمعات المسلمة (Meijer 2009: 16) و (Lacroix 2009: 72).[50] نفس الشأن فيما يتعلق بعادة لباس السراويل القصيرة وهو علامة للهابيتوس الإسلاموي ويعبر عنه بعبارة «إسبال» (من جذر الفعل س-ب-ل أي «أنزل» أو «جعل ملابسه تعلق فوق الأرض إلى ما فوق الكاحل).

ممارسة «الإسبال» مردّه سلسلة من الأحاديث مثل قول النووي في شرحه لصحيح مسلم: «إنه لا يجوز اسباله تحت الكعبين.» و هو حديث يرتكز على تأويل مخصوص للقرآن، سورة الإسراء، الآية 37: «ولا تمشي في الأرض مرحا» (أي «متهاونا«، Loimeier). كذلك يُستشهد بحديث البُخاري: «من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة.» (منقول عن Scharrer 2013: 113) و أنظر كذلك النقاشات في الأنترنيت حول مسألة «الإسبال».

كل هذه القواعد (Codes) تجعل الهابيتوس الإسلاموي مرئيا بوضوح. كون أتباع الحركات الإسلاموية أوجدوا و إعتنوا بإشارات و رموز تميّزهم على مستويات عدّة (بما في ذلك اللغة) و هم بذلك يخلقون هابيتوس يشير إلى «المسافة» بوضوح.

إلى جانب الهابيتوس الإسلاموي هناك مجموعة من القواعد المتعلقة باللباس و الكلام ليست بالضرورة دليل معارضة أو لاتديّن. هي مثلا موضة أو ممارسات يومية أو أنماط حياة سائدة (main stream life styles) تمثل كلّها قواعد لغوية ملائمة أو كانت نتيجة إكراهات سياسية أو اقتصادية. إن تعبيرات أشكال الحياة اليومية تجلب الاهتمام لأنها تحيد عن القاعدة الإسلامويّة[51] و لا تنضوي تحتها في سياقها اليومي. هنا لا يعني «اليومي» (das Alltägliche) بالضرورة «المعارضة» (في علاقة بالدولة أو بالحركات الإسلاموية). كذلك «اليومي» ليس دليلا على استراتيجا أو تكتيك (de Certeau 1984/2011). «اليومي» ليس جزءا من التضادّ بين «الإسلام اليومي» و «الإسلام الإسلاموي» (الصحيح). الإسلاميّون كذلك يعيشون حياة يوميّة تتّسم بالرتابة.

---

[50] ممارسة عدم نزع الحذاء عند الدخول إلى المسجد للصلاة يدافع عنها محمد ناصر الدين الألباني في نصّ عنوانه: «صفات صلاة النبي». أنظر (Lacroix 2009: 63ff). فيما يخصّ لمحة تاريخية عن ممارسة نزع الحذاء عند دخول المسجد أنظر (Lecker 1995).

[51] المعايير تفهم هنا بالقوانين و القواعد و الاتفاقيات التي وقع قبولها (في الوقت الحالي) من أغلبية السكان كمعيار لتفاعلهم اليومي. و يقع تعريفها في الدستور على شاكلة قوانين أو (في المجتمعات «المسلمة») من قبل مجموعة من رجال الدين المعترف بهم. الحركات الإسلاموية تحاول أن تعرّف معاييرها الخاصة بها و من ثمة تنفيذها قطعيًا.

بعيدا عن أشكال الحياة و الممارسات اليومية التي لا يمكن وصفها «دينية» هناك هابيتوس آخر (يرافقه سجل الحياة و السلوك اليوميين) يأخذ عن وعي مسافة من الهابيتوس الإسلاموي فينظر إليه بوضوح «كمضاد للإسلاموية». وعلى الرغم من أن هذا الهابيتوس ينأى بنفسه (عن وعي) عن الهابيتوس الإسلاموي و يأخذ مسافة منه و لكنه يبقى موسوما بالعقائدية (weltanschaulich) إذا ما اعتبرنا المجال العام من منطلق Nilüfer Göle الذي يعتبره مجالا «للظهور» (Göle 2016: 64) (space of statements).[52] و بعيدا عن الهابيتوس الإسلاموي، يحافظ التونسيون و الإيرانيون و المصريون (من غير الإسلاميين) في الحقيقة على هابيتوس مضاد مرتبط بنمط حياة ملائم. الهابيتوس المضاد هذا يتضمن رفض إرتداء الحجاب في شكله المنصوص عليه من خلال حجاب آخر غير تقليدي. هذه الممارسات تسمى في إيران «bad hejabi» و في الجزائر «حجاب sexy» (Bayat 2013: 18، Khosravi 2008: 45، Ouaissa 2014: 125).[53]

أمّا الأشكال الأخرى للهابيتوس المضادّ فهي الالوان المتعدّدة و الشفّافة و المظهر العصري و إرتداء الحلي و الملابس الشفافة و كذلك «الضحك بصوت عال» في المجال العام أو الحلق المخصوص أو المثير للحية و لباس الملابس الغربية كالبدلات أو الجينز-Jeans.[54] و ينضاف إلى ذلك الوشم[55] الظاهر و إستعمال لغة يومية (عن وعي) لا تحمل أية عبارات دينية.[56] يمكن للأفراد كذلك الإشارة إلى أن التصورات الإسلاموية للتقوى و التديّن و الإخلاق العامة لا تلزمهم «تماما» و أنهم (أي الإسلاميين) يصطنعون التقوى و التدين ويريدون «إعطاء إنطباع جيّد» دون

---

[52] في مظاهرة بالآلاف ضد الإسلاميين في تونس في 2017/01/08 و ضدّ إعادة إسلاميين تونسيين من ألمانيا كان هذا «الهابيتوس المضاد» جليا: في حين لبس رجال حلقون لباسا «غربيا» (جينز و سترة جلدية) ظهرت النساء لا فقط بنمط لباس غربي و لكن كذلك من خلال زينة الوجه وصباغة شعر بلون أشقر. على اللافتات و الملصقات و إلى جانب المواقف المطالبة بالحرية و المجتمع العلماني لوحظت صورة للرئيس السوري بشار الأسد الذي يعتبر على ما يبدو رائدا في الكفاح من أجل مجتمع عربي علماني (أنظر «ARTE» و «ARD-Tagesschau» بتاريخ 2017/01/08، تقرير «Stefan Schaaf» بعنوان «Proteste gegen Rückkehr von Dschihadisten»، (https://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-17791.html).

[53] لوحظ في الآونة الأخيرة في إيران أن النساء ينزعن الحجاب علانية و بشكل واضح و ينشرون هذا السلوك المنحرف على اليوتيوب.

[54] أنظر Deeb (2006)، Deeb/Harb (2013)، Herrera (2000)، Khosravi (2008: 69ff، 153)، Matri (2015).

[55] الوشم (Tatoo) و استوديوهات الوشم تنتشر بشكل سريع في دول المنطقة (مثل تونس) و خاصة بين الشبان من الرجال. الوشم يعتبر كشكل من أشكال النضال ضدّ «الاحتشام» (das anständige)، أي ضدّ السلوك المتطابق مع الإسلام.

[56] مجال اللغة له أهميّة أساسية في تحليل التطور الاجتماعي. أشار شيلكه/Schielke أن عمليات «العلمنة» (أنظر التالي) يمكن أن تنعكس لغويا و ذلك من خلال «خلق حقول و أشكال لغوية مستقلة تجعل من الدين في منزلة حقل مستقلّ» (Schielke 2019a: 14).

أن يكونوا فعلا «أتقياء» (Deeb 2006 : 221).[57] خصوصا الشباب فقد تعلّموا كيف «يمارسون المسرح» أمام العالم الخارجي و خاصة المحيط (الإجتماعي) الذي يراقبه الإسلاميون و مؤسسات مماثلة تسهر على حفظ النظام العامّ و الأخلاق الإسلامية.[58]

دليل آخر على الهابيتوس المضادّ (و نظام الحياة اليومية «الآخر» المتلائم معه) هو تواجد الحيوانات المنزلية خاصة الكلاب الأليفة و الكلاب الصغيرة التي ارتفع عددها في حواضر مثل القاهرة (al-Sayyed، 2015/06/13) أو بيروت (Johanna Kühn، 2017/06/02) أو إسطنبول (Raoul Motika، 2019/07/12) أو تونس (ملاحظات شخصية في 2017 و 2018 و 2019 و 2022)[59] أو طهران (Katja Föllmer، 2015/12/03، Khosravi 2008 : 84) خلال السنوات الماضية.[60] تربية الكلاب المنزلية يمكن أن يفسر كموقف ضد المجموعات الراديكالية التي تحاول فرض «الطهارة الطقوسية» في المجتمع.[61]

يمكن اثبات الشهادات العلنية بوجود هابيتوس «آخر» من خلال ظهور عدد من الأنشطة الترفيهية الجديدة المتعلقة بجهود النساء أن يصبحن ناشطات رياضيا في مجالات كانت طويلا حكرا على الرجال (لدى الطبقتين الوسطى و العليا): السباحة العامة و ركوب الدراجات الهوائية و التجوال هي كلّها أمثلة لذلك. المظاهر «الأخرى» الفردية لأنماط العيش تتمثّل في تكون ثقافات فرعية حضرية للشباب في القاهرة و في تونس و بيروت و طهران و في لاهور أين يلتقي البنات و الأولاد في حفلات مختلطة ، خاصة أو نصف خاصة ، فيستمعون لموسيقى الروك أوال Heavy Metal أو الراب كما يشربون الكحول التي صنعوها بأنفسهم و كذلك يستهلكون

[57] في مجتمع الولوف في السنغال يوجد مثلا مصطلح ««rafetal، أي «تكلم بلطف» أو «أنجز جيدا» و يبنى على الفكرة أن الأشياء الجميلة هي فقط أشياء «جيدة» (Ismael Moya، 2018/07/14).

[58] أحد مستجوبي Shahram Khosravis «محليا» يصف الوضعية في إيران كما يلي: «قبل الثورة كنا نصلّي في البيت و نشرب الخمر خارجه. اليوم نصلي خارجا و نشرب في البيت (Khosravi 2008 : 124).

[59] في الحقيقة نلاحظ في تونس (خاصة العاصمة) إرتفاع عدد الكلاب المنزلية بين 2017 و 2022: فإذا كان العدد في 2017 يقتصر على بعض الكلاب و خاصة «الكلاب المقاتلة» في الأماكن الحضرية العامة (بغض النظر عن الكلاب الضالّة في منتزه البلفيدير) فإنّه في 2018 يُلاحظ عدد متنوع من سلالات الكلاب و في 2019 إزداد التنزه مع الكلاب (خاصة من بين البنات و النساء الشابات). في 2019 بدأت بلدية تونس حملة تجميع (وقتل) للكلاب السائبة (Khaoula Matri، 2019/03/26). كذلك أصبح موضوع «الكلاب» حاضرا في الصحف اليومية التونسية و في الكتابات الأكاديمية و ذلك في سياق «تعاملنا مع الحيوانات» (Kerrou 2018 : 159).

[60] تربية الكلاب في البيت يتناقض مع الحديث :» لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب» (صحيح البخاري، منقول عن أبي طلحة، مقتبس عن (Ferchl 1991 : 422) ، ترجمة Loimeier.

[61] عن سؤال الطهارة الطقوسية أنظر دراسة (Gauvain) «للمجالات-السلفية» في القاهرة 2013.

المخدرات و هم بذلك يُظهرون رموزا استهلاكيّة و نمطا ثقافيا غربيّين (Khosravi 2008: 18f، Gertel/Ouaissa/Ganseforth 2014: 57). مُدن مثل طهران أو تونس أو بيروت أو لاهور أو القاهرة تشهد نشأة ثقافات فرعية مثل «death metal» التي وقع (عن وعي أو عن غير قصد) تسميتها أحيانا «طقوسا شيطانيّة» (أنظر Bejaoui 2013) ولكن كذلك نشأة طقوس صوفية تسمى في طهران «chic Sufism» (Bayat 2013: 124، Khosravi 2008: 165).[62] في إيران انضمّ كذلك شبان آخرون إلى تقاليد دينية ما قبل اسلامية مثل الزردشتية (Khosravi 2008: 167) في حين أعطى آباء عن وعي وفي خرق واضح للقوانين الإيرانية أسماء غير إسلامية لأبنائهم مثل «Darius» أو «Roxana» (Alavi 2005: 133). بدوره شهد لبنان ظهور حركة شباب «علمانية» (laïque pride) تقف ضد الطائفية و ضد سيطرة الدين في كل ما يخصّ المسائل الاجتماعية و السياسية (Sengebusch 2014: 289ff).[63]

لا بد هنا من الإشارة إلى أن أشكال الهابيتوس «المعارض» لا تنبني على قاعدة قانونية أو فقهية (فتوى) لرجال الدين على الرغم من كون بعضهم (رجال الدين) مثل يوسف القرضاوي كانوا في الماضي مستعدين لرفض أشكال مخصوصة و راديكالية للهابيتوس الإسلاموي مثل النقاب. من جهة أخرى نلاحظ أن رجال الدين كانوا مطالبين بإنتاج فتاوى تتعلق على ما يبدو بأسئلة سخيفة تخصّ الشرع و الحياة اليومية. عامّة نلاحظ تراجع معنى الفتوى بالنسبة لأفراد الطبقة المتوسطة و خاصة في تركيا (و نفس الشأن في دول المنطقة). ففي تركيا نلاحظ كذلك أن الشباب و لغاية «التسلية» يتّجهون نحو السلطة الدينية من أجل فتاوي تهم أسئلة استفزازية غالبا ما تتعلق بالجنس (Raoul Motika، 2019/07/12).

من أمثلة التساؤل حول الحقائق الراسخة هناك شاب تونسي و في لقاء معه طرح سؤال ما إذا كان لحم الخنزير «حلالا» إذا ما تمّ ذبحه بطريقة حلال؟ كإجابة فورية ربما يجيب رجل الدين أن لحم الخنزير حسب التعريف «حرام» و ذلك استنادا إلى القاعدة القرآنية (سورة الأنعام، الآية 145) التي تعرف لحم الخنزير «كرجس» أي كمدنّس. و بعد التأمّل سيتساءل التونسي أو المصري أو الإيراني حول القواعد الفقهية المسلمة المتعلقة بالحلال و الحرام و إذا ما

---

[62] ما يلفت الانتباه كذلك في هذا السياق هو تنامي (و تأثير) الممارسات الدينية-السحرية و المتعلقة بالتنجيم في إيران (Khosravi 2017: 236ff) و لكن كذلك في مجتمعات أخرى مثل السنغال و مصر و حتى السعودية و حتى لدى شتات المهجر العربي و الإفريقي في أوروبا (أنظر Gemmeke 2008).

[63] في سياق الأزمة الاقتصادية االبنانية و المظاهرات ضد فساد الطبقة السياسية في البلاد تطورت الحركة الشبابية إلى حركة احتجاج واسعة للمجتمع المدني تتجاوز المسألة الطائفية و تقف ضد القوى و الحركات الدينية الراسخة. هذه الحركة اكتسبت مرة أخرى ديناميكية جديدة خاصة بعد انفجارات مرفإ بيروت في 2020/08/4. من تبعات احتجاجات المجتمع المدني أن استقالت الحكومة اللبنانية في 2020/08/10.

يمكن (ويجب) لهذه القواعد أن تكون صالحة اليوم.[64] من الواضح أن هذه الأسئلة غير المنطقية/ السخيفة علامة من علامات الشك عند الكثير من التونسيين و المصريين و الإيرانيين في علاقة بمنطق و تبرير الحقائق الدينية. الأسئلة السخيفة و السخرية و النكتة تفتح دائما الجدل حول الأسئلة الدينية الأساسية و تدخل الشك في منطق و صحة الأقوال المبررة دينيا.

السخرية و النكتة المتعلقة برجال الدين لها تقاليد قديمة في المجتمعات المسلمة. تقوى الأفراد تلعب في النكتة دورا مهما مثلما هو الشأن في النكتة الموالية و المتداولة عن شيخ الأزهر في أوائل 2000. (Omar Kamil، 2007/10/11): » في يوم من الأيام توفي شيخ الأزهر.عندما وصل بوابة الجنة تعرّف عليه جبريل (حارس الجنة) فورا و طلب منه أن يقف في الصف مرة أخرى. شيخ الأزهر امتثل للأمر و عاد إلى آخر الصف و لما وصل البوابة حتى أُرسل إلى آخر الصف من جديد. تكرر ذلك عدة مرّات حتّى انفجر شيخ الأزهر سائلا جبريل.» لماذا ترسلني إلى الوراء على الرغم من إدخالك لسائق تاكسي عادي إلى الجنة؟» و يُجيبه جبريل قائلا: «عندما يصلّي وراءك الناس فإنّهم يتظاهرون وكأنهم يصلون و لكن عندما يصلي الناس خلف هذا الرجل فإن صلواتهم تأتي من القلب.» هذه النكتة لا تنتقد فقط أعلى سلط دينية في مصر و لكنها تؤكد أيضا أن الصلاة في مكان التقوى العام أي المسجد يمكن أن تكون أقلّ تقوى من صلاة شخص «علماني» و في مكان معتاد كالتاكسي.

لقد ارتبطت أشكال التحدّي هذه لرجال الدين بانتصار وسائل التواصل الاجتماعي و الإنتاج السريع لفتاوى-الأنترنيت (التي أصبحت مفضلة) المتعلّقة بكل مظاهر الحياة اليومية (في هذا الإطار أنظر Eickelman/Anderson 1999) و كذلك (Anderson 2002). بعض النشطاء و المعارضين يستغلون وسائل التواصل الاجتماعي كمنصة للنقد المفتوح تجاه السلطة الدينية (و السياسية) القائمة (أنظر Hofheinz 2017: 289f).

لقد بين الجدال المذكور سابقا أن الأفراد في المنطقة مستعدّون للتسائل حول الحقائق الراسخة و خاصة منها التي تتكلم بإسم الإسلام و من ثمّة التشويش عليها و السخرية منها.

[64] ريشار قوفان/Richard Gauvain يذكر درسا لشيخ سلفي في القاهرة، شيخ أحمد، في سنة 2007 يتساءل فيه عن نجاسة الخنزير. بالضبط يقول الشيخ: «القرآن يصف المشركين كنجاسة. الآن عندنا الدليل أن نجاستهم آتية فقط من الاعتقادات القذرة. ما الذي يثبت أن الخنازير قذرة؟ لا أحد! متى اغتسل الرسول أو صحابته أو السلف الصالح بعد لمس الخنزير. أبدا! إذا كانت نجاسة المشرك مَجازا فمن المنطقي أن تكون نجاسة الخنزير مَجازا» (Gauvain 2013: 129).

و قبل أن ندرس السياق الاجتماعي و السياسي للتطورات المذكورة آنفا لا بد أن نناقش بعض المصطلحات.

التقوى/التدين الفردي(ة) و الشخصي (ة) و الخاص(ة) (اللاتقوى/اللاتدين)

أثبتت الأبحاث التي قام بها كلّ من Bayat و Debevec و Göle و Haenni/Holtrop و Schielke و Soares أنّ المجتمعات الحالية «للعالم الإسلامي» تشهد صعود مجموعة من الأفراد يؤكدون أن تقواهم/تدينهم (لاتقواهم/لاتدينهم) مسألة شخصية لا تعني أحدا بما في ذلك الحركات الراديكالية التي تعطي لنفسها إمكانية مراقبة و تعريف المسلم «الصحيح» و «غير الصحيح» في الحياة الدينيّة العامّة. تركيز الأفراد على صفة الفردية/التفرد و على حميميّة الممارسة الدينية ربما يظهر كموقف غير سياسي بتاتا غير أنه في الحقيقة سياسي بامتياز إذ يتساءلون حول انتظارات رجال الدين و المجموعات الراديكالية حول سيادة التفسير/التأويل (Deutungshoheit) في المجال العام. فالتراجع نحو الفردي و الخاصّ ربّما يفهم كإستراتيجيا للإبتعاد علنا (و خصوصا) عن الضغط السياسي و الديني (منير السعيداني، 2018/07/14).[65]

عموما لابُدّ من التأكيد على كون مصطلحات «privat» و «persönlich» و «individuell» (في العربية شخصي أو فردي) لا تعني نفس الشيء: مصطلح «individuell» مثلا يعني جملة من أشكال السلوكيات الخاصة و الآراء و التموقعات كتلك التي تعتبر غير ملائمة و منحرفة. مصطلح «persönlich» يتعلق بتسمية قانونية و يحيل على حقل الفعل «الأخلاقي». أما مُصطلح «privat» فيعنى بمجال مكاني و حالة اجتماعية و يستعمل من خلال تركيب ثنائي «عام-خاص» (أنظر Nadel 1953: 91ff). الفرق في المعنى بين مصطلحي «فردي» و «شخصي» يصبح واضحا عندما ندرُس كلمتي «فرد» و «شخص»: السؤال الذي نوجهه إلى شخص ما عادة ما يكون «فرديا» (أي لهذا الشخص فقط) و/أو له صفة «شخصي» (أو حميمي). و حسب

[65] أنظر كذلك اللقاء مع الكاتب ألألماني-التركي «Zafer Şenocak» في «Süddeutsches Magazin» (العدد 30 بتاريخ 2018/07/17) الذي يقول في هذا السياق: «والدي كان شيخ دين و لكنّه عزف في نهاية حياته عن الذهاب إلى المسجد. كان يُصلّي في البيت لأنه يعتبر المساجد فقط أمكنة للفتنة و للمكائد السياسية».

السياق فالسؤال الذي يطرح نفسه هو هل أن التدين و التقوى (اللاتدين و اللاتقوى) مسألة خاصة أو شخصية و/أو فردية.[66]

مُصطلح «فردي» (مثل مصطلح «شخصي») يتضمن ثنائية بنائية وهي «فردي-جماعي». هنا ندرك الفرق نسبيا أن لفظ «جماعي» مختلف عن لفظ «عام»: «العام» يتعلق بتسمية مكانيّة أما مصطلح «جماعي» فيتعلّق بمعاني إجتماعية و إقتصادية و سياسية و دينية. أساسا لا بدّ من الفصل بين الفرد «كوحدة مركّبة» (constructed entity) و في علاقة بمصطلحات أخرى «كالمجتمع» (أو «جماعي») و بين «الفرد» كإنسان أو شخص في سياق أو في محيط معين (Robert Launay، 2018/07/14). كذلك لا بدّ من التمييز بين «الفرد» و «الفرديّة»: الأفـراد لهم تصورات مختلفة و متباعدة للفردانية التي تتغير في إطار «عمليات تفرد» (Individualisierungsprozessen). مصطلح «التفرّد» يحيل على إجراء خسارة المعنى لروابط مشتركة أي «عمليات الإبتعاد عن هويّات راسخة و ممارسات مشتركة» (Michael Stasik، 2020/01/21). «الفرديّة» تحيل كذلك على عمليات للفردية الاجتماعية: لا يمكن أن ننفي وجود (ولو القليل) من «الفردية» في الفترات الماضية على الرغم من إحالة المصطلح على تطوّر تاريخي لظاهرة (إذا ما انتهت كلمة ما في اللغة الألمانية ب «ierung-» Individualisierung) (.[67] مصطلح «الفردية» يصف معالجات تشكُّل سياقها التاريخي مثلا في إطار الأرباح الاقتصادية المتعلقة بالتبادل للمؤسسات العمالية الاقتصادية أو في شكل تغيير للعلاقات الاجتماعية في سياق التحضر (Urbanisierung). في إطار هذه التحولات يمكن لأشكال خاصة من الفردية الاجتماعية أن تتشكل و ذلك خلافا لفرديات أخرى مثلا في المجال الريفي أو على المستوى الجهوي. عمليات الفردنة على شكل أخذ مسافة من الهويات الراسخة و الممارسات المشتركة و كذلك القدرة على تطوير «الذات» تصل مداها مع التقدم في السن و ظهور(و تنامي) مهام إضافية و «ثقل المسؤولية الاجتماعية» – تتعلق بالعائلة أو الوالدين.

في نفس الوقت لا بد من التمييز بين الأشكال المختلفة للتقوى/التدين (اللاتقوى/اللاتدين) مثلا بين التقوى/التديّن السياسيّين أو اللّذين لا علاقة لهما بالسياسة. يجب النظر إلى التقوى «الفردية/التدين» «الفردي» كونهما ديناميكيان: يتغيّران عبر الزمن و في علاقة بتطور الشخصية و السيرة الذاتية فمثلا كثافة و/أو قلة التقوى و الشغف تتقلص. لا أحد يكون دائما و في كل مكان

---

[66] من منظار المدخل البحثي يعتبر من الصعب الولوج إلى الممارسات «الشخصية» (و الحميمية) في حين يسهل على المستجوبين عادة الحديث عن التمقوعات الفردية.

[67] في العقيدة الإسلامية الإيمان هو علاقة فردية بين الله و المؤمن الواحد. كما تشير إلى ذلك مقولة شيخ الإصلاح الديني في نيجيريا، أبو بكر قومي: «و من آمن بكل ما جاء به الرسول –ص- في قلبه فهو مؤمن. إذن لا سبيل إلى معرفة ذلك: فالهوى سر في ما بين العبد و ربه» (Gumi 1976: 17).

«متديّنا». الأشخاص «المتديّنون» بإمكانهم نسيان أو إهمال أو «إيقاف» «الديني» في أزمنة و سياقات خاصة. الأفراد «الغير-متدينون» بإمكانهم كذلك عيش تجربة «لحظات النوميني» (Momente des Numinosen).

أخيرا لا بدّ من دراسة تعريف الأفراد أنفسهم للدّين و السياسة: أين (و كيف؟) يضعون الحدود بين الحقل الديني و الحقل السياسي؟ من وجهة نظرهم، ما هي مجالات «الديني» و مجالات «السياسي» و كيف تتغير هذه المقاربات الداخلية (emisch) مع مرور الزمن؟ هل هناك فروق إقليمية و فينومينولوجية و أنساق تطوّر و تأكيدات للتقوى/التدين الفردية/الفردي و الشخصية؟ أثبت شيلكه/Schielke أنّه في العديد من دول المنطقة «العلاقة خاصة مع الله تعتبر «بدعة» و تشكل تهديدا إجتماعيا» (Schielke 2019a: 17) لأنه في سياق فردنة التقوى/التديّن (اللاتقوى/اللاتدين) يمكن الهروب من الرقابة الإجتماعية.

لقد ظهرت في السنوات الأخيرة في لبنان جُهود فردية للهروب من المراقبة الإجتماعية و الدينية و ذلك مثلا من خلال الزواج المدني الذي لم يكُن ممكنا نظرا لعدم وجود (و حتى اليوم) قانون للأحوال الشخصية في هذا البلد: يضبط المرسوم 60 بتاريخ 13 مارس 1936 أنّ اللبنانيّات و اللبنانيّين ينتمون وُجوبا إلى واحدة من أصل ثمانية عشر «طائفة» مُعترف بها رسميا. و إذا كانت الفقرة 11 من هذا المرسوم تسمح بترك «الطائفة» و الإنتماء إلى مجموعة دينية أخرى في إطار «تحوّل ديني» (Konversion) بعد بلوغ سنّ الرشد فإن الزواج المدني ليس ممكنا إلّا في الخارج و طبقا لقوانين الأحوال الشخصية لبلدان مثل فرنسا أو قبرص. أما بالنسبة للزوجين فإنهما يظلّان ينتميان إلى «طائفتيهما».

في سنة 2007 أسّس المحامي طلال الحسيني مبادرة لشطب الإشارة إلى الدين من سجلّ الأشخاص (سجلّ النفوس). و قد قامت وزارة الداخلية اللبنانيّة في 21 نوفمبر 2008 بالإستجابة إلى ذلك و عوّضت مكان البيانات حول «الإنتماء الطائفي» في الوثائق الرسمية بمكان فارغ. أمّا في سنة 2012 فقد تمّ توقيع أوّل زواج مدني من قبل محرّر رسمي/عدل إشهاد (Notar) لبناني لا من قبل محكمة دينية بعد أن تخلّى الزوجان عن انتمائهما الطائفي (السنّي و الشيعي) و قاما بحذفه من السجلّ الشخصي. هذا الإجراء الموثّق فتح الباب في لبنان أمام النقاش الحادّ بعدما رفضته العديد من السلطات الدينيّة (المسلمة و المسيحية) كونُه لا فقط يُفقد المحاكم الدينية عملها (و قاعدة دخلها) و لكن أيضا يُشكّكُ في أُسُس «النظام الطائفي» اللبناني. و رُغم ذلك فقد حكمت وزارة العدل اللبنانيّة في 11 فبراير 2013 أن الزواج المدني في لبنان قانوني و ساري المفعول لكلّ زوجين قاما بحذف إنتمائهما الطائفي من السّجلّ الشخصي (في لبنان) و تزوّجا وفقا

لقانون مدني (أجنبي) من اختيارهما. بهذا تشكّلت قاعدة «طائفة علمانيّة رقم 19» (Salloukh et al. 2015: 39).[68]

أكّد في السنوات الماضية العديدُ من المصريين و اللبنانيين و الإيرانيين و التونسيين الرافضين للجدالات الطائفية الصادرة عن المجموعات الراديكالية أن تديّنهم/تقواهم (لاتديّنهم/لاتقواهم) مسألة خاصة لا يمكن إقحام مضمونها في المجادلات و الإنتقادات العامة.[69] بالنسبة لهؤلاء الأشخاص يمثّل الإسلام و بشكل متنام مسألة شخصية (Otayek/Soares 2007: 17). وهو ما يلاحظه كذلك محلّلون مثل أوليفييه روا/Olivier Roy. و يُحاجج هذا الأخير أن عددا متناميا من المسلمين الذين يعيشون خارج المجتمعات المسلمة (مثلا في أوروبا) يُدفعون إلى إعادة النظر في الإسلام كديانة «تنبني أولا على الإيمان الفردي و الاختيار الحرّ في الإنضمام للجماعة (من عدمه)» (Roy 2002: 79). عمليّة الفردنة تظهر مثلا في القطع مع «التقاليد الإثنية» و التأكيد على الهوية «الاسلامية» الفردية (لا التركيّة أو العربيّة أو الباكستانيّة) في إطار تنامي الأنترنيت و فتاوى-الأنترنيت و كذلك رفض السلط الدينية و المؤسسات الراسخة (Roy 2002: 84ff).

في حين تتعلق حجة روا/Roy بسياق بحثه حول التجارب الحياتية الاسلامية في سياقات المهجر و أين يمثل المسلمون الأقلية فقد تطلب الأمر من المسلمين في مصر و لبنان و تونس و إيران و باكستان و السنغال إعادة النظر في الدين كنمط عيش وأن يتوجهوا بذلك نحو الحلول الفردية. في السنوات 2000 لاحظ عالم الانثروبولوجيا الفرنسي باسكال مينوريه/Pascal Ménoret في السعودية كيف يعيد المُنشقّون عن المجموعات الإسلاموية تشكيل أنفسهم في مجالات خاصة («شلّة»/«شِلل»). العديد من من هذه «الشِلل» تعرّفت على بعضها البعض من خلال صفحات السينما و «طفرت» مع مرور الوقت إلى «نواد» لعشاق السينما. هم يشاهدون الأفلام و يناقشونها و في نفس الوقت يطالبون برفع المنع عن السينما في السعودية (Ménoret 2013: 82; 2016: 54ff). مُنتقدو الحركات الإسلامويّة مثل محمد درويش يرون أنّ هذا التطوّر هو نتيجة للقمع السياسي في السعودية و لكن كذلك نتيجة للتحول الاقتصادي و الإجتماعي في هذا البلد ممّا أدّى إلى «فردية» متنامية: «العالم الاسلامي هو ضحية الفردية. نحن فردانيون و ليست هناك مؤسسات فعالة في هذه البقعة من العالم» (منقول عن Ménoret 2013: 85).

جزء أساسي مما سماه روا/Roy «الفكر الجديد» للإسلام هو في الحقيقة اعتراف بتنوّع تأويلات نصوصه و تعاليمه التي تسمح «بالشكّ الحسن» و «حسن النية» فيما يتعلق بالأسئلة

[68] أثبتت دراسة لسنة 2013 أنّ 18٪ من اللبنانيات و اللبنانيّين يحبّذن زواجا مدنيّا. و ينضاف إلى ذلك 33٪ أيّدوا إمكانيّة إدراج الزواج المدني (Salloukh et al. 2015: 39ff).

[69] هؤلاء التونسيين و المصريين يعتبرون أنفسهم لا فقط كمسلمين و لكنهم كذلك واعون بالمتطلبات المعيارية للدين و ربما يعودون إلى هذه المعايير لشرعنة تموقعاتهم.

الدينية-العقائدية (أنظر2011 Bauer). مصطلح «حسن النية» الذي يوجه كل الأفعال هو في الحقيقة مظهر مركزي للتقوى الفردية. الشهادات الخارجية للتقوى مثل الصلاة (علنا) و الصوم هي فقط «صالحة» إذا ما اقترنت «بالنية الحسنة» أي أن «تصلّي» و «تصوم» «بنية حسنة» وفي احترام لقواعد الحلال و بالاعتماد على الحديث «إنما الأعمال بالنيات». كون «النية» فعل للإرادة الباطنية للفرد المسلم فإن المسلمين كوّنوا نوعا من الريبة تجاه «التقاة» بشكل خاص و اعتبروهم في الغالب «مخادعين»,

> عند التفكير في أفعال الصلاة في علاقة مع جوانب أخرى من حياتهم أقل نزاهة...المسلمون ينخرطون (بالتالي) في جهود تفسيرية لنقد الظاهر من أشكال التقوى التي يقيمون منبعها في النية السيئة. هذه الجهود غالبا ما تكون محدودة: في نهاية الأمر تظلّ النية الحسنة للفرد الآخر غير معلومة. (Tayob 2017: 31)

يُبيّن نقد «المتديّنين بشكل خاص» (besonders Fromme) مثلا تزايد الإحتجاج ضد «التلوث الصوتي» الصادر عن آذان المساجد و في الوقت الحالي من خلال الوسائل التقنية (مكبّرات الصوت، إلخ).[70] الإحتجاج على الصوت العالي «للمتديّنين بشكل خاص» ليس ظاهرة حديثة و لكن يعود كذلك إلى منتصف القرن 11 أين وقع خلاف شرعي في قرطبة/الأندلس. حينها امتعض سكان الجامع الكبير بقرطبة كون المؤذن، سليمان الشقاق، يرفع الآذان في منتصف الليل و يصلّي حتى الفجر بصوت عال لدرجة ازعاج السكان في نومهم.[71]

المهمّ في هذا الإطار هو ملاحظة الممارسات الدينية اليومية في سياقها الإقليمي و الاجتماعي والتي يمكن اعتبارها «الحد الدنى المطلق» الذي يجعل من «المسلم» مسلما (صالحا) من جهة و من جهة أخرى هي الممارسات الدينية التي يقع التوافق حولها كإنحرافات أو تجاوزات ممكنة

[70] أنظر الفيلم الجزائري (باب الواد سيتي) «Bab el-Oued City» لمرزاق علواش و فيه يحتج سكان «باب الواد»، أحد أحياء العاصمة الجزائرية ضد الصوت العالي لأحد المساجد القريبة التي تسيطر عليها مجموعة إسلامية. في تونس و خلال مناقشة ميزانية وزارة الشؤون الدينية في ديسمبر 2010 وجد طلب النائبة رياض زغل احتجاجات كبيرة حين وجهت النظر الى «الاحراجات المكنة الناجمة عن آذان الصلاة في المساجد» (dérangements possibles du niveau sonore des appels à la prière) و عندما اقترحت توحيد الآذان (لعدد من المساجد) في الحي الواحد. هذا الاقتراح فهم على أنه «تلوث صوتي» لدور العبادة مما فتح الباب أمام حملة إعلامية ضدّها وصلت حد المطالبة برفع الحصانة عنها (أنظر Denieuil 2016: 43f).

[71] (Marin (1990: 129ff. أشكر ماريبال فيارو/Maribel Fierro على الإحالة على نص مانويلا مارين/Manuela Marin. هذا النص يبيّن مرة أخرى أن سؤال التقوى و اللاتقوى ليس سؤالا يتعلق بالحاضر فقط و إنما وقع طرحه (ويعاد) في الماضي في مجتمعات المنطقة.

أو تيسيرات. في العديد من دول المنطقة مثلا يعتبر عدم القيام بالصلاة يوميا إهمالا لا حرج فيه و لكن يعتبر صيام رمضان و إحترام ممارسات «الحلال» (نمط العيش الحلال) «كحد أدنى» للفرد كي يكون مسلما إذا ما أخذنا معايير مثل شرب الخمر و أكل لحم الخنزير (Tayob 2017: 20ff). في علاقة «بالحد الأدنى المطلق» لأن يكون الفرد مسلما هناك سلسلة من النقاشات المماثلة التي تتعلق مثلا بسؤال من هو المسلم «الصالح» (و من هو «الطالح»)، من هو المسلم «الراديكالي» و من هو «المعتدل»، من هو «الصادق» و من هو «المخادع»؟ هل الفرد الذي يقول بأنه «مسلم» أم الذي «يكذب» و «يخفي» أفكاره و يمارس «التقية»؟ في هذا الإطار نؤكد مجددا على «السجل» (Register) الذي يعطي الإمكانات المختلفة للمسلمين أن يتموقعوا في الحقل الديني (اللاديني) بشكل فردي.

في بحثها حول سلوك الشباب في أوقات الفراغ في Bobo Dioulasso/Burkina Faso تبين ليزا ديبوفاك/Liza Debevec مثلا أن الشباب الذين لا يصوم و لا يصلّي بانتظام أو يؤجل الصلاة (وواجبات أخرى كالحج إلى مكة) و يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير و مع ذلك فهم يعتبر نفسه كمسلم. هذا لا يُعتبر(كما توضحه الباحثة) البتّة أمرا غير مألوف لأن الأفراد نادرا ما يُنصفون كليّا العقائد و الطقوس المتعلقة بقواعد دينهم. و إذا لم تعد الصلاة معيارا للمسلم «الجيد» ليتحول سؤال الصلاة من عدمها معيارا للإجابة على السؤال هل يمكن اعتبار أي شخص أصلا مسلما؟ و هنا نحتاج توضيحا عن الاشخاص الذين يعتبرون انفسهم مسلمين و يؤجلون صلاتهم (Debevec 2012: 33). في هذا الإطار لا بد من التوضيح من جديد أن نمط الحياة الإسلامي «الصحيح» ينظر إليه من منطلق السن: ففي حين «يمكن» للشباب ممارسة ممارسة نمط حياة غير متديّن و يتسامح مع خروقاته (الخمر، التدخين، ألعاب الحظ، المخدرات، الجنس و/أو لحم الخنزير) لكن مع تقدّم السن (مرحلة من الحياة أكثر ملاءمة) يقع إيلاء المزيد من الاهتمام لقواعد الدين (Debevec 2012: 33ff). يظهر هذا الاستنتاج مرة اخرى انه لا توجد علاقة مباشرة بين الممارسة الدينية (واللاممارسة) و نمط الحياة الفردية و التقوى (اللاتقوى) او بالاحرى ان هذه العلاقة تتشكل خلال المراحل العمرية بوجه مختلف و يمكن ان تكون جانبا من جوانب شيخوخة الفرد.

التفرد و العلمنة

ليست عمليات العلمنة سواء في أوروبا أو في دول المنطقة محور التحليل التالي خاصة و أن مصطلح «العلمنة» يعني أوّلا الديناميكيات السياسيّة و المؤسّساتية و لا يعني الخلافات الإجتماعية و الدينية التي يتمّ مناقشتها هنا بإعتبارها ذات أولوية. في السياقات الأوروبية يمكن وصف التقوى/التدين الفرديّين كمظهر من مظاهر العلمنة (Wilson 1991) خاصة إذا ما اعتبرنا أنه خلال هذه العملية تفقد المؤسسات الدينية و كذلك الأفعال و الوعي الديني معانيها الإجتماعية. هذه العملية تسمّى شكلا من أشكال تفرد «الديني» وهو تطوّر يفقد خلاله الدين ركيزته الاجتماعية و تدريجيّا تُصبح ممارسته فردية. هذه العملية لا تعني آليا أن الأفراد يتوقفون عن التديّن. إنّ ما يتغيّر هو كيفيّة تديّن الأفراد و استمراريّة تأثير «الديني» في الفضاء الإجتماعي و العام (Nye 2008 : 202).

عمليّات الخصخصة (من الخاصّ) و التفرد التي يمكن ملاحظتها في المجتمعات الحديثة للمنطقة يمكن اعتبارها حركات اجتماعية و دينية لها تشابه مع البروتستانتية الأوروبية. مع ذلك نحن لا نتبنّى هنا الأطروحة القائلة أن ما يحدث في مجتمعات المنطقة له علاقة بالتطوّرات البروتستانتية الأوروبية أو بعمليات العلمنة في أوروبا. ربما يكون هذا التمشي منطقيا إذا ما فكّرنا فيما ذهب إليه توماس لوكمان/Thomas Luckmann بأن الدّين يفقد دوره في المجال العام من خلال عمليّة خصخصة «الديني» ليصبح «غير مرئيّ» (Luckmann 1991 : 179 ، أو نظرة عامة مختصرة König 2011).

لا بد هنا من الإشارة إلى أن مجتمعات المنطقة عرفت و تعرف عمليات و ديناميكيّات العلمنة. غير أن هذه الديناميكيّات سارت بشكل مختلف عن أوروبا و ينبغي وصفها بشكل أكثر حيادية من وصفها فقط كديناميكيات للإصلاح و التحديث.[72] تتميّز مجتمعات المنطقة مثلا بغياب مؤسسات دينية مثل «الكنيسة». من ناحية أخرى وقع (و يقع) مثلا التفريق في القانون الإسلامي بين العبادات و المعاملات أي بين مجالات الفقه الدينية و اللادينية.[73] من منطلق دراسلير/سافاتوري/فولراب-زار «Dressler/Salvatore/Wohlrab-Sahr» وجب التمييز بين مصطلحات «secularization» و «secularism» و «secular»:

---

[72] بالنسبة إلى عمليات العلمنة في أوروبا أنظر خاصة Taylor (2007).

[73] فيما يخص العلمنة في المنطقة أنظر Filali-Ansary (2003) (خاصة مقالات كل من ʿAzīz al-ʿAzmeh، ʿAlī ʿAbd al-Rāziq، Yadh ben Achour) و Donohue/Esposito (2007) (خاصة Ashgar ʿAlī Engineer، ʿAbdallāh Laroui) و Talal Asad (2003).

> نحتفظ بمصطلح «secularism» لترتيبات تتميّز بالفصل المؤسساتي بين السياسة أو الدولة و بين الدّين و شرعيّته الإيديولوجية. «secularization» تعني عمليات التمييز الوظيفي و التراجع الديني و خصخصة الممارسات الدينية. على العكس نستعمل لفظ «secularity» لنشير إلى تمييز ثقافي و رمزية أساسية و كذلك إلى أشكال و ترتيبات راسخة مؤسّساتيّا للفصل بين الدّين و المجالات و الممارسات الاجتماعية الأخرى. (Dressler/Salvatore/Wohlrab-Sahr 2019: 9f)

مع ذلك و كما إقترح شيلكه/Schielke إنّه من المُجدي بألّا نتصوّر مصطلح «secular» (علماني) «كقوة مستقلة» و لكن : «كصفة يلحقها الأفراد بممارسات و مسائل مختلفة و لأسباب خاصة و في سياقات خلافيّة مخصوصة» (Schielke 2019b: 122). هنا كذلك يطرُح السؤال نفسه، «ما الذي يعنيه مصطلح «secular» (في سياق محلّي و تاريخي خاص) بدقّة؟ هل يتعلّق مصطلح «secular» بضدّ لمصطلح «متدين» (أو «مؤمن») أو بنمط عيش خاصّ خال من الدين دون إعتبار الأفراد أنفُسهم «بلا دين» أو «علمانيين» و لكن «كمسلمين»؟ لكن وعلى الرغم من نمط عيشهم هذا كيف يمكنهم التعبير (و بعباراتهم الخاصة) عن أساليب الحياة هذه؟ في دراسة كبرى تتعلق بالدين في تونس استُعملت الصياغة «مسلم بالثقافة فحسب» مطابقة لنمط العيش (أنظر Munīr al-Saʿīdānī 2018: 12).

يُمكن على الرغم من هذا التعارض التركيز على الفرد في مصر و في تونس أو إيران وهو ما يعيد النظر في التطوّر الحاصل في أوروبا حيث يملك الأفراد تدريجيّا الحرية في إختيار ديانتهم من «مخزن» الدين. خلال هذه العمليات التاريخية لعبت التقوى الفرديّة و الروحانيّة و أشكال التديّن الجديدة دورا مهما (Luckmann 1991: 145، عامة أنظر Bellah et al. 2008/1985). إنّ البعد الأساسي للتقوى الفردية في أوروبا اليوم هو كون الأفراد لا يصفون تقواهم كتقوى «دينيّة» و لكن كتقوى «روحانية». هم بذلك يشيرون إلى شعورهم بالإرتباط بالفهم الفردي للدّين أكثر من إرتباطهم بمرتكز مؤسّساتي. هنا لا بدّ للبحث (العلمي) أن يدرس و يتفحّص الأشكال المختلفة للتقوى الفردية/التديّن الفردي (اللاتقوى/اللاتديّن) و يتأمّل معنى التقوى/التدين (اللاتقوى/اللاتدين) كحالة منفردة للأشخاص و المجتمع مثلما هو الشان بالنسبة للمسارات الإجتماعية و السياسية.

العامّ و الخاصّ

مبدئيا لمصطلحات «عامّ» و «خاصّ» في سياقات شمال و غرب أوروبا معنى آخر مختلف عن دول المنطقة و حتى في هذه الأخيرة فهذا الاختلاف قائم.[74] أنظمة «الخاصّ» و «العامّ» يمكن ملاحظتها في السياق التاريخي و المحلّي. و على مرّ السنين عرف مصطلح «المجالات/ الفضاءات» (Räume) معان متعدّدة: الفضاء يكون في بعض السياقات التاريخية و الاجتماعية مفتوحا للزائرين و في سياقات أخرى مغلقا. كذلك إسناد المعنى للفضاءات في علاقة بتاريخ المسكن و الحياة قد تغيّر كثيرا. لقد حصل تطوّر ملحوظ في مجتمعات المنطقة خلال القرن 19 عندما تكوّنت القاعات كفضاء نصف مفتوح في بيوت الطبقات العليا في كل من القاهرة و تونس و بيروت.

في الدول الأوروبية كان الفصل بين «العام» و «الخاص» مقترنا بعمليات العلمنة و تطور الفضاء العام (أنظر Habermas 1962, Casanova 1994) خاصة إذا اعتبرنا عمليات العلمنة لا فقط كعمليات تمييز وظيفيّة (أي الفصل بين مؤسّسات الدولة و المؤسّسات الدينية) بل كعمليّات يُصبح فيها الديني خاصّا (أنظر ما سبق). و بما أنّ مجتمعات «العالم الإسلامي» لم تجرّب عمليّات العلمنة على النمط الأوروبي فإنّ لها مصطلحاتها المستقلة «للعامّ» (عمومي، العامة) و «الخاصّ» (خاصّ، حرام). هذه المصطلحات تعني أن هناك في مجتمعات المنطقة مصطلح «للعام» و «الخاص» و ما يقابلهما من فضاءات. هذا التمييز بين «العام» و «الخاص» لا بد و أن يفهم في ديناميكيّته أي كجملة من التموضُعات المكنة التي تنبني من الداخل إلى الخارج أي من شديد الخصوصية و الحميميّة نحو الخاصّ و نصف الخاصّ في اتجاه العامّ الخاضع للرقابة أو غير المراقب.

تتمثّل المجالات العامّة المراقبة في المراكز التجارية و المحلات و مناطق المترجلين و الأحياء المغلقة و بعض الفضاءات الترفيهية و الرياضية العامة و الشواطئ و قاعات الحفلات و المقاهي (الخاصة بالعائلات) و هي مجالات يعاقب فيها كل سلوك غير ملائم (رمي الفضلات، الشغب، إلخ). إن تنامي المحلّات و المراكز التجارية (shopping malls) في دول المنطقة لا يحيل فقط على نمو طبقات حضريّة متوسّطة تعتني بنمط عيش جديد (و يمكنها تحمل تكاليف هذا النمط) و لكن كذلك على تغير لعادات الأكل الراسخة. في لقد أصبحت النساء العديد من دول المنطقة

[74] لا بد من الابتعاد عن الحجج المبالغ فيها كون مصطلحات مثل «عامّ» و «شخصي» هي مصطلحات «غربية»: لا دول «الغرب» و لا «العالم الإسلامي» متناسقة وبذلك يوجد بين الدول «الغربية» و «العالم الإسلامي» نقاط تقاطع مهمة و متكررة (أنظر Redissi 2002: 93ff).

جزءا من الحياة العملية و المهنيّة وأصبحن لا يملكن الوقت للذهاب يوميا للسّوق لإحضار الغداء و/أو العشاء أو الطبخ.

التكاثر السريع للمراكز التجارية و سلاسل المحلات الكبرى (Supermarkt) لتعوّض الأسواق القديمة (التي ظلت فقط وجهة الفقراء و مجال تسوقهم اليومي) هو إشارة صريحة لأشكال استهلاكية جديدة. فبالإضافة إلى السيّارات ذات القوّة العالية و رموز أخرى لنمط عيش غربي و رأسمالي يُمكن ذكر المكيفات الهوائية و الثلاجات و أجهزة التبريد. تُمكّن خصوصا الثلاجات من إدارة مختلفة لشؤون البيت: يّصبح شراء المواد الغذائية يوميا غير ضروري و من ذلك لا يمكن طبخ أكل طازج كل يوم. هذا التحوّل في أشكال الاستهلاك يلاحظ خاصة في دول مثل تونس تركيا حيث تمثل النساء و منذ عقود خلت جزء من الطبقة العاملة. في هذا الإطار يصبح المحلّ التجاري (و «التسوّق» في المحل التجاري أو في المراكز التجارية) دليلا على تغيّر العادات اليومية في الكثير من دول المنطقة. تغيّر نمط الحياة اليومية لا يتجلى فقط في الأشكال الجديدة لإستغلال الفضاءات و لكن يحيل أيضا على تحوّل في العلاقات بين الجنسين.[75]

ما يمكن أن يثري النقاش حول الفضاء العام في دول المنطقة هو السؤال المهم: إلى أي مدى يكون المجال العامّ مفتوحا (حلالا) أمام النساء و ماهي أنماط السلوك المنتظرة و التي تُطالب بها النساء في الفضاء العامّ.[76] في دراسة حول العنف في الفضاء العامّ (بتونس) يصف فريق بحث الكريديف (CREDIF) أربعة أنواع للمجال العامّ الذي لا يتنقّل فيه فقط الرجال بكل حرية بل كذلك النساء: الشوارع و مناطق العبور التي لا تعدّ جزءا من أحياء (سكنية)، أماكن الترفيه (كالشواطئ العامة)، أماكن العمل و المناطق المتعلقة بالخدمات (المكاتب، إلخ) و أخيرا المدارس و المستشفيات (CREDIF 2016: 46). الأماكن العامة التي لا تخضع للمراقبة هي أماكن مجهولة أو كما يسميها مارك أوجيه/Augé Marc «اللا-أماكن/non-lieux». في هذه الأماكن مثل ما هو الشأن في الشوارع خارج المناطق السكانية أو الأحياء غير القانونية (لم تتكوّن فيها أحياء) أو المناطق الطبيعيّة الحرّة لا يُعاقب فيها على السّلوك المنحرف كما لا يمكن للنساء «المحترمات» عادة التحرّك داخلها.

في مجتمعات المنطقة هناك تمييز واضح بين الفضاء العامّ و الخاصّ و لكن هناك مجالات للعبور بينهما تُطلق عليها بالعربية تسميات «حوش» أو «حيّ» أو «حومة». في هذه الفضاءات لا يكون التواصل و النقاش داخلها فقط مختلفا و لكن كذلك تختلف مفاهيم النظافة (الصحيّة)

---

[75] بالنسبة لمصر أنظر Abaza (2006/2001)، فيما يخصّ السعودية أنظر Le Renard (2015)، في حالة تونس أنظر(2013) Mechken Ouenniche، أما بالنسبة لتركيا أنظر Akçaoğlu (2009).

[76] بالنسبة لسلوك «المرأة المحترمة» أو «المرأة الملتزمة» في المجال العام في تونس أنظر (CREDIF 2016: 153ff) و (Matri 2015: 260ff).

و الطهارة (الروحيّة و الطقوسيّة) و الطريقة التي يتحرّك فيها الرجال و خاصّة النساء أو كيف يتصرّفن/يمكنهنّ أن يتصرّفن:

> نجدُ في اللغة العربية لمصطلحي «نظيف» و «طاهر» معان تتعلق بمظاهر مختلفة للنظافة و الطهارة من ذلك الصحية و الجسديّة و الروحيّة و الطقوسيّة: ولكن نجد أيضا «خالص» و «لطيف» و «جميل» و «حسن» و «صافي». في الجهة المقابلة نجد ذلك عبارات مثل «وسخ» أو «نجس» أو «قذر» («وساخة» و «نجاسة» و «قذارة»). السؤال الأساسي و الذي يطرح نفسه فيما يخصّ هذه المصطلحات هو من يقرر ما كان «طاهرا» أو «غير طاهر» و ما كان «نظيفا» أو «قذرا» و من يحمل أو يدّعي سيادة المعنى؟ هل أن التصنيفات نظيف/طاهر/وسخ/غير طاهر هي تعبيرات عن الانتماء إلى طبقة معينة و/أو أنها تحيل إلى تقسيمات أخرى مثل الريفي و الحضري (المدينة و الريف)؟ من يعتبر من «غير طاهر» أو «قذر»؟ و من يكون «طاهرا» أو «نظيفا»؟ في حالات كثيرة تُقدّم أقليات إثنية و دينية على أنها «غير طاهرة» أو «قذرة» أو العكس: فمن منظار الاقليات العرقية تعتبر الأغلبية من السكان «غير طاهرة» و «قذرة»؟

إنّ الحدود الفاصلة بين العامّ و الخاصّ هي حدود مفتوحة و غير ثابتة و مثيرة للجدل و متأثرة بديناميكيات التنمية في السياقات المحليّة و الوطنيّة و الإجتماعية: ما كان في بلد ما و في سياق ما و في زمن ما «عامّا» يمكن أن يكون في بلد آخر و زمن آخر «خاصّا».[77] في هذا الإطار لا بد من الإشارة أنه يسود في بلدان و مجتمعات المنطقة الرأي الشائع أنّ للفرد عموما أن يفعل ما يشاء «داخل جدرانه الأربع» ما دام السلوك (المنحرف أحيانا) ليس علنيّا. هذه القاعدة يعرّفها مويا/Moya بالنسبة للسنغال كما يلي: «لا خطأ و لا مشكل و لا خلاف يجب أن يصل إلى الجمهور أو يقع حلّه مباشرة» (Moya 2015b: 186). قاعدة السلوك هذه تنبني على تعهّد متبادل للكتمان في التعامل الشخصي (مع الآخرين). كما تنجرّ عن خروقات مبدأ الكتمان خسارة الإحترام و الخجل و العار و في بعض المجتمعات تترتّب عنها حتّى العقوبة.

التقوى العامة (الشخصية/الفردية) أو التدين العامّ و إتباع الأحكام و المعايير الأخلاقية الدينية لا يقع المطالبة بها و مراقبتها (كما نوقش آنفا) من خلال نظام دولة دينية أو مجموعات إسلامية راديكالية و لكن كذلك من خلال تشكّلات كالعائلة و الحيّ (و/أو الوسط). في هذا

[77] أنظر Deeb (2006)، Deeb/Harb (2013)، Dressler (2010)، Göle (1997، 2002)، Göle/Ammann (2004)، Launay/Soares (1999)، Salvatore/Eickelman (2004)، Soares (2005)، Türkmen (2012)، Winegar (2016).

الإطار يُصبح المجال الخاصّ «مجالا منظما» في حين يصبح المجال العام» خاصة في دولة مثل السنغال مجالا لا تطلب فيه أو تراقب التقوى/التدين أو الممارسة الدينية (20 جويلية 2019 Mame-Penda Ba). المجال الخاصّ ليس بديهيّا مجالا «حرّا». في نهاية المطاف يقرّر السياق الاجتماعي أين (و كيف) يُطالب بالتقوى/بالتدين و كيف تراقب الممارسة الطقوسية و السلوك الأخلاقي الملائمين لها/له. عامل مهم يتعلق بالتقوى/التدين (اللاتقوى/اللاتدين) العام(ة) و الخاص(ة) وهو الرقابة الاجتماعية التي تختلف بين الوسط الحضري و الوسط الريفي أو في الأحياء الجديدة داخل «المدينة العتيقة» لمدينة ما.

هناك بعد آخر و في علاقة بالنقاش حول المجالات «الخاصّة» و «العامّة» ينشأ نتيجة تطوّر الشبكات ووسائل التواصل الاجتماعي. فيما يخصّ السعودية تؤكد ليلى مكبول/Laila Makboul أن وسائل التواصل الإجتماعي تمثّل بالنسبة للنساء (بما في ذلك ذوات التوجّه الإسلاموي) منصّة تمكّنهن أن يكنّ فاعلات في الفضاء العامّ في السعودية (Makboul 2017: 321). في نفس الوقت يبيّن /هوفهاينز/Hofheinz/ و برينكمان/دي بروين/بلال Bilal/de Bruijn/Brinkman أنه يمكن لوسائل التواصل الاجتماعي في شكل مجموعات-واتساب (WhatsApp-Gruppen) في السودان أن توفر مجالات شخصية (و افتراضية) و عامّة للشبّان (ذكورا و إناثا) من بين الغير قادرين على توفير سكن خاص بهم (Hofheinz 2017: 296).

لقد أصبحت في السودان (و في دول عربية أخرى) المسائل الدينيّة و الثقافيّة و حتي التابوهات (Tabu) الجنسيّة تناقش و بحُرية على وسائل التواصل الإجتماعي مثلا مسألة «العذرية» أو «إعادة العذرية» قبل الزواج[78]. هنا سؤال يطرح نفسه ما إذا كان تأثير وسائل التواصل الاجتماعي قد أدّى إلى إعادة صياغة الفضاءين الخاصّ و العامّ و خاصة لدى الطبقات الإجتماعية التي يمكنها تحمّل تكاليف ذلك (أي التواصل الاجتماعي). إن إعادة صياغة المجالين الخاص و العام تقف في علاقة ضيقة مع تطور «المجتمع المدني» في المنطقة وهو ما سيقع مناقشته في الجزء الموالي.

---

[78] أنظر كلّا من (Hofheinz (2017: 293ff، Ben Smail (2012)، Brinkman/de Bruijn/Bilal (2009: 69ff)، Eich (2010)، Guedri (2013)، Matri (2013).

الإسلام «الدنيوي» و المجتمع المدني

خلال العقود الماضية أدّت العديد من عمليّات الفردنة في دول المنطقة مجدّدا[79] إلى نشأة ما يسمىّ «بالإسلام الدنيوي» (Haenni and Holtrop 2002). هذا المصطلح يمكن أن يترجم إلى اللغة الألمانية ب «weltverbunden» أو «weltoffen» أو «weltlich».[80] «الإسلام الدنيوي» وقع تفضيله هنا على عبارة «إسلام علماني» المرتبط بالتطوّرات الإجتماعية في أوروبا (أنظر ما سبق) و عمليّات الفصل بين الكنيسة و الدولة (مثال فرنسا). مصطلح «mondain» يترجم إلى العربية «الإسلام المدني و الدنيوي» (Otayek/Soares 2007: 17) أي إسلام «مدني و منفتح على العالم». هذا الإسلام «المدني» يعني إسلاما منفتحا على التأويلات و التأويلات المتفرعة للنصوص. مصطلح «مدني» تعاد ترجمته إلى «zivil» ومن ذلك يأتي مصطلح «Zivilgesellschaft». (المجتمع المدني) مصطلح «مدني» و بالمقارنة بمصطلح «علماني» له الأفضلية كونه يحيل على «المدينة» مهد «الحضارة» (عكس الصحراء «البربرية»). تعدّد المعاني يجعل من مصطلحي «مدني» و «المجتمع المدني» أكثر جاذبية بالنسبة لمجموعات مختلفة: هو مصطلح يمكن أن يظهر متعدد المعاني و متناقضا بسبب تضمنه لمعان مختلفة: مثلا «كرة القدم في النقاش السياسي الحديث» (Bellin 1995: 120).

في النقاشات الأكاديمية في غرب أوروبا نُوقش مصطلح «مجتمع مدني» في علاقة بجوانبه المتعلّقة بالنظرية الديمقراطية (أنظرEmtmann 1998: 12ff). هنا يُدّعى أن المجتمعات المدنيّة نموذج في الديمقراطيات إلا أنه وقع إهمال السؤال عن إمكانية أن تنشأ مجتمعات مدنيّة داخل الأنظمة الاستبداديّة. فبعد نجاح الحراك الشعبي في وسط و شرق أوروبا سنة 1989 و التي وقع تأويلها سريعا كنجاح للمجتمع المدني في ألمانيا الشرقية و بولونيا و تشيكيا بدأ الإنشغال المكثّف بموضوع «المجتمع المدني» الذي لم يعد مصطلحا يتّصل فقط بالنظرية الديمقراطية و لكن كذلك بالنظريات الثورية (Emtmann 1998: 7): المجتمعات المدنية في وسط و شرق أوروبا سعت وراء إنشاء النظام الديمقراطي عندما كانت تقاوم الأنظمة الاستبداديّة. هذه النقطة جعلت تحليل التطوّرات في هذه المنطقة خلال السنوات الموالية يكون جديرا بالإهتمام.

---

[79] عبارة «مجدّدا» تحيل إلى كون مجتمعات المنطقة عرفت فترات للتسامح الديني و بذلك فإن عبارة «Islam mondain» لا تعبّر عن ظاهرة جديدة و لكن عن ظاهرة قديمة تاريخيّا.

[80] لا يجب هنا الخلط بين مصطلح «دنيوي» مع مصطلحات «يومي» أو «معتاد».

منذ الثمانينات وقع إستعمال مصطلح «مجتمع مدني» في دول المنطقة من قبل أشخاص مختلفين و من أجل غايات مختلفة (Camau 2002: 220 و Beinin/Vairel 2013: 16). أمّا في إطار التحاليل الغربيّة فقد وقع إستعمال مصطلح «مجتمع مدني» كمجموع المؤسّسات المستقلّة عن الدولة: مجتمع مدني غير حكومي/une société civile non-gouvernementale يتكوّن من الجمعيّات التطوّعية و من المجال العامّ للنقاش (sphère publique) ومن سوق حرة (Camau 2002: 217). «المجتمع المدني» كان مُوطّنا إذا بين المجتمع و الدولة و مستقلّا عن السياسة و الدّين و الجيش (Kerrou 2018: 98). مصطلح «مجتمع مدني» يتعلق بمدى قدرة المجتمع على تنظيم نفسه (سلميّا).

في نفس الوقت يدعي المحللون الغربيون أن مجتمعات و دول المنطقة لم تعرف في الماضي سوى «تطلّع ضعيف للمجتمع المدني» (Gellner) (a feeble yearning for civil society منقول عن Norton 1995: 8). مُصطلح «مجتمع مدني» و في علاقة بدول المنطقة استعمل في سياق العمليات الديمقراطية (Camau 2002: 215) و كذلك من منظار النظريات الأوروبية الراسخة: «عندما يتطور المجتمع المدني فإنه يتطور إلى دولة ديمقراطية. في سياق اقليمي طرح السؤال هل توجد فعلا جمعيات المجتمع المدني (و كم عددها) و هل تساهم في العملية الديمقراطية؟ (Beinin/Vairel 2013: 16): الإجابة على هذا السؤال تختلف من سياق إلى آخر. إن الفرق بينها و بين النقاش حول «المجتمع المدني» في سياقات غربية هو كون النقاش العام (وهو جزء أساسي مكوّن للمجتمع المدني) في مجتمعات هذه المنطقة ليس حرّا (Beinin/Vairel 2013: 17). هنا المجتمع المدني هو المجال الذي تحاول داخله الأنظمة الاستبدادية فرض سيادتها التأويلية لا فقط عن طريق «نقاش مراقب» بل كذلك من خلال خلق توافق وطني هدفه تدعيم شرعية السلطة السياسية لأي نظام (Beinin/Vairel 2013: 17).

يتنزّل في هذه النقطة بالذات تحليل أنطونيو قرامشي/Antonio Gramsci الذي تم اكتشافه في الثمانينات للنقاش مجدّدا حول «المجتمع المدني». قرامشي/Gramsci يعتبر المجتمع المدني (società civile) كشكل من أشكال التعبير العامة: الدولة (الاستبدادية) تحاول فرض نفوذها على أجزاء من المجتمع المدني و بذلك يقع توجيه الرأي العام و إضفاء الشرعيّة على نفسها (Fortier 2019: 34). المجتمع المدني هو كالعازل دوره حماية الدولة. تقف مؤسّسات المجتمع المدني كالخندق بين الدولة و الأفراد و دورها حماية مطلب الإنسجام للدولة (Fortier 2019: 34). بذلك يكون المجتمع المدني ساحة النزاع أو مكان الصراع من أجل الهيمنة في الدولة و لكن فيه ينتُج التوافق و بمشاركة الدولة (Emtmann 1998: 73). لذلك اعتبر قرامشي/Gramsci أن المجتمع المدني و الدولة وحدتان غير منفصلة كليّا بل كعلاقة بين مستويين هيكليّين يتميّزان بالتناقضات: مستوى المجتمع المدني (و تشكّلاته الخاصّة) و مستوى الدولة (و مؤسّساتها و

منظّماتها «السياسية») (Emtmann 1998: 74). هذه التشابكات بين منظّمات و مؤسّسات و و منشآت الدولة و المجتمع المدني كانت سمة أساسية للتطوّر الاجتماعي و السياسي في العديد من دول المنطقة بعد الاستقلال.

لقد وُجدت في دول المنطقة حتى قبل الاستقلال تشكّلات تاريخية و مجتمعيّة مدنيّة «قديمة» كانت ناشطة بين الدولة و الأفراد: العلماء و النقابات و زوايا الحركات الصوفية و كذلك الأعيان (Ibrahim 1995: 31). و يرى أحمد موصلي/Ahmad Moussalli في العلماء و الرابطات و الأعيان دليلا قاطعا على ترسّخ عناصر المجتمع المدني في مجتمعات المنطقة (Moussalli 1995: 87). خلال الفترة الاستعمارية و ظهرت النقابات و الجمعيات النسائية الأولى إلّا أن هذه التشكلات الما قبل-كولونيالية للمجتمع المدني في القرنين 19 و 20 وقعت تحت ضغط عمليات التحديث و الإحتلال الأوروبي و كذلك حركات الإصلاح التي هاجمت سلطة الحركات الصوفيّة السائدة. أمّا بعد الاستقلال فقد بدأت محاولة بناء «دولة قويّة» في دول المنطقة و هو ما أثّر على «المجتمع المدني» (Ibrahim 1995: 37ff). مع استقلال دول المنطقة رأت العديد من تشكلات المجتمع المدني «القديمة» و «الاستعمارية» الحاجة إلى المشاركة في «بناء الدولة» و دعم جهودها في التحديث. بهذا أصبحت داعمة للحكومات المختلفة التي تطوّرت بدورها لتصبح استبدادية: «إن أهداف الحداثة الإجتماعية و الإقتصادية على المستوى الوطني كانت أهمّ من تقدّم أي فئة إجتماعية. كما أنّ قصة الشعب الواحد الساعي لنفس الهدف كانت قد ترسخت» (Durac/Cavatorta 2015: 160). من هذا المنطلق أصبح المجتمع المدني «ساكنا» (Ibrahim 1995: 37) و تقريبا في كل مكان نجحت أنظمة الحزب الواحد التي سمحت فقط ببعض المبادرات الحرّة و النقديّة للمجتمع المدني.

في النقاشات الأكاديمية الأوروبية حول المجتمع المدني في دول المنطقة غالبا ما وقع إغفال أن هناك دولا بالمنطقة بها مجتمع مدني على الرغم من وجود الأنظمة الإستبدادية. من جهة أخرى أُغفل كون الدول الإستبدادية سمحت بالمجتمع المدني أو بمؤسّساته على الرغم من كونها معارضة و منتقدة له مثلما هو الشأن بالنسبة «للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان» في تونس (LTDH). دول المنطقة اختلفت من ناحية فيما يخصّ إرادتها في تنفيذ و السماح بمساحات للمجتمع المدني. و من ناحية أخرى سمحت الأنظمة السياسيّة المتسلّطة (و ذلك حسب درجة قمعها) بوجود حيّز ما يسمح بمبادرات المجتمع المدني المستقلّة عن تأثير الدولة و بعيدا عن المؤسسات المعترف بها من قبلها. هذا الحيّز يكون في المجال «الخاصّ» و في شكل تشبيكات أو حلقات خاصة للقراءة و مشاهدة الأفلام و النقاشات. نتيجة ذلك لم يكن (و لا يزال) هناك في مجتمعات المنطقة المختلفة فقط مجتمع مدني «متجانس» (monolithisch) بل عدد من أشكال التعبير للمجتمع المدني تتنافس أو حتى تتصارع فيما بينها (Fortier 2019: 46ff).

تحت تأثير أفكار قرامشي/ Gramsci(و حركة الحقوق المدنيّة في شرق أوروبا) تأسّست منذ الثمانينات في القراءات الغربية الأكاديمية التي لها علاقة بدول المنطقة أفكار بأنّ تشكّلات المجتمع المدني يُمكن أن تكون مختلفة أو تظهر أنّها «غير- مدنية» (Durac/Cavatorta 2015 : 168). في هذا الإطار أُعتبرت الحركات (الدينيّة) الإسلاميّة مثل «الإخوان المسلمون» كتشكّلات للمجتمع المدني لم تكن في حدّ ذاتها «غير متطابقة» مع الديمقراطية (Durac/ Cavatorta 2015 : 167). أوّلا و قبل كل شيء وقع التركيز على التشكّلات ذات الطابع النشيط بعيدا عن أي توجهات سياسية أو دينية محتملة. بذلك فقد مصطلح «المجتمع المدني» طابعه المعياري: تشكّلات المجتمع المدني هي تشكّلات تتركّز بين الدولة و الفرد و تتّبع أهدافا خاصة. بهذه المقاربة يمكن ملاحظة جملة من التشكّلات المختلفة للمجتمع المدني في الدول العربية (Durac/Cavatorta 2015 : 168). بيد أنّ هذه المقاربة تفسّر استقرار الأنظمة الاستبدادية التي تنبني علنا أو ضمنيا على تشكّلات المجتمع المدني مثل حزب النور في مصر الذي يعترف بالدولة إذا ما لم تمسس الدعوة الخاصة به: «هذا النوع من السلفيّة مفيد للحكام كون مواقفها المفترضة «لا-سياسية» (apolitical) و لكنها في الواقع سياسية بشكل عميق كونها تفضل الاستقرار» (Durac/Cavatorta 2015 : 169).[81]

حاولت المقاربة المطوّلة و المذكورة أعلاه أن تفسّر «المجتمع المدني» لمجتمعات المنطقة و لكنها لم تكن قادرة على تفسير التغير السياسي كونها أغفلت تشكّلات المجتمع المدني. هذه التشكّلات تتموقع منتقدة الدولة ولا تتكون رسميا بل متخفية/»تحت الجلد» (subkutan) و تتمثل في شبكات أحباء كرة القدم و في الدوائر الأدبية و في نوادي النقاش و في الاجتماعات الثقافية و في النشاطات على الأنترنيت و في الشبكات الخاصة غير المسجلة و التي لا يمكن تصنيفها (Durac/Cavatorta 2015 : 179). هذه المجموعات تنظم نفسها من جديد و بشكل مغاير (مثلا على وسائل التواصل الاجتماعي) و باتفاق فردي أو في مناسبات خاصة و لذلك فمن الصعب مراقبتها و إحكام السيطرة عليها. وسائل التواصل الاجتماعي كانت لها أهمية في تيسير «التشبيك الفردي» (individuelle Vernetzung): «قدّمت وسائل التواصل الإجتماعي و التكنولوجيا الحديثة للشباب غير المنتسبين وسيلة مثالية للفعل الإجتماعي دون الحاجة إلى الثقة الإجتماعية» (Durac/Cavatorta 2015 : 184).

شبكات و مجموعات هؤلاء الشباب الناشطين في تونس (وفي مصر) هم من قاد الانتفاضات الثورية و الثورة إلى النصر: لقد كانت التجمعات الشعبية و التلقائية و الائتلافات المرنة و كذلك الخلايا القاعدية للنقابات و لم تكن النوادي أو إتحادات النقابات الرّاسخة و ليست كذلك

[81] تبدو الحركات ذات التوجه السلفي في الظاهر «لا-سياسية» و لكنها سياسية مثلها مثل الأفراد اللامتدينين أو «غير-المهتمّين بالدين» في المنطقة و الذين يتهربون من تعبئة الإسلاميّين نحو إلتزام ديني «أكثر إقناعا».

الحركات الدينية الموجّهة (Durac/Cavatorta 2015 : 182). إنّها مجموعات صغيرة للنشطاء الذين يعرفون أنفسهم على المستوى المحلّي (و عن طريق شبكات الهجرة) و التي انتشرت بشكل سريع. الكثير من الفاعلين كانوا شبابا لم يتفطّن إليهم النظام (أو ليس بعد) أو لم يكونوا تحت «رادار» المراقبة الحكومية أو الذين نظّموا أنفسهم على شاكلة «لجان خاصة» (ad-hoc-Kommittees) (Durac/Cavatorta 2015 : 182). القاعدة الأساسية في تجمّعهم كانت الالتزام الفردي و غياب الهوية السياسية و الإيديولوجية. و على عكس «الآباء» لم يحملوا «ثقل» الإيديولوجيا و لذلك تمكّنوا بلا عوائق سياسية و دينية من التنظيم و فك الإرتباط و إعادة التنظيم و تجاوز الحواجز الايديولوجية (Durac/Cavatorta 2015 : 183).

إلى حدّ الآن تشير الملاحظات حول «المجتمع المدني» إلى أهمية هذا المصطلح في النقاشات المعاصرة بالمنطقة. عند النظر إلى السياق المحلّي يصبح جليا أن الحجج الوطنية للمصطلح تقوّيه و تبرزه أكثر. في تونس و منذ 2013 أصبح مصطلح «مدني» و «الدولة المدنيّة» في النقاش العام قاعدة وطنية أساسية لتحقيق التوافق السياسي. حتى القوى «الدينيّة» خاصة حزب النهضة وافق على تسمية «دولة مدنية» بهدف الإبتعاد عن النقاش حول سؤال «العلمانيّة». في نظره يحترم مصطلح «مدني» بشكل واضح «الديني» (das Religiöse): القوى العلمانية مثل «حزب نداء تونس» وافقت على مصطلح «الدولة المدنية» لأن ذلك يجنّب الذهاب إلى «التيوقراطيا» (ملاحظات خاصة بتونس، مارس 2018). مصطلح «مدني تجنّب إذا المقابلة (الضدّية) مع «ديني» و «علماني»: أي أن الفرد يمكنه أن يكون مدنيّا متديّنا و كذلك مدنيّا و علمانيّا.[82]

قبل الوصول إلى هذا «التوافق التاريخي» (Ben Achour 2018 : 148) و التطوّر السياسي في تونس لم يكن مصطلح «مجتمع مدني» في تونس مصطلحا «محايدا». المعارضة الإسلامية جادلت بشأن هذا المصطلح كون «مدني» و إن بدى «بريئا» فقد وقع توظيفه من قبل نظام بن علي كبديل لمصطلح «علماني» المثير للجدل بسبب دلالته المعارضة للدين. إذن الإنقسام «القديم» بين «متديّن» و «علماني» تواصل و غير فقط «جبّته». لقد وقعت مقابلة «المجتمع المدني» بمصطلح «المجتمع الديني» كما يشير إلى ذلك أحد مقرّبي النهضة المستجوبين من قبل فورتييه/Edwige Fortier:

> المصطلح («المجتمع المدني»، RL) وقع طرحه دائما من قبل النظام و تقديمه كمضادّ للإسلاميين حتى في الخطاب حول الإرهاب. هذا ما كان على المستوى الأمني و الثقافي و الإقتصادي و الإجتماعي و كلّهم (وسائل الإعلام و الإدارة)

[82] في العديد من السياقات يعني مصطلح «مدني» فقط «عدم الإكتراث تجاه الحياة الخاصّة للآخرين» (indifference regarding the private lives of others).

> جاؤوا بمصطلح «المجتمع المدني» كنقيض لكل الأشياء الدينيّة و كل ماهو ديني (المجتمع الديني). لكن هذا كان تمييزا سياسيا حاول أن يرسم خطابا بين الدولة و الدين ... في الحقيقة تواصل ذلك أكثر من 20 سنة و طبع بشكل قاطع فكر الأفراد. (Najeeb، منقول عن Fortier 2019: 150)

يظهر مصطلح «المجتمع المدني» من منظور المعارضة الإسلامية كمصطلح صراع ضد «العلماني» و السؤال المطروح هنا هو ما إذا كان حزب النهضة مستعدا لتبني مصطلح «المجتمع المدني» من أجل برنامجه السياسي. هذا السؤال يمكن الإجابة عنه فقط من منطلق التطوّرات الجديدة في تونس بعد الثورة. خصوصا مع تصاعد العنف الإسلاموي الراديكالي في 2013/2012 أجّبر حزب النهضة على النـأي بنفسه عن اللإسلاميين الراديكاليّين و على التوافق مع «العلمانيّين» على قاعدة مصطلحات جديدة تتعلّق «بالمجتمع المدني» (Loimeier 2022).

حركة اجتماعية أو لاحركة اجتماعية؟

ماهي نتائج عملية الفردية/الفردنة من الناحية الاجتماعية و السياسية؟ هل فقد الدين وظيفته كمنصّة لحلّ النزاعات في مجتمعات المنطقة عندما يكفّ الأفراد أن يتصرّفوا دينيا في العلن؟ ماهي تبعات ذلك على السياسة؟ كيف تردّ المجموعات الاسلامية الفعل على هذا التطوّر خاصة وهي الأكثر إشارة إلى الخوف من «الفردية»؟ كيف نقدّر دور النساء بصفتهن الأكثر استفادة من الخاص و الفردي خاصة في مجتمعات لا تزال منظّمة ذكوريّا؟ هل يمكن لهذا التطوّر أن يفهم كإشارة إلى حركة اجتماعية أم نحن إزاء «لاحركة إجتماعية» (social non-movement) كما ذهب إلى ذلك عاصف بيّات/Asef Bayat (2013).

و إذا ما اعتمدنا مقاييس شارلز تيلي/Charles Tilly للحركة اجتماعية و التي يلخّصها في: «جهد عام دائم و منظّم يقدّم مطالب جماعية للسلطة المسؤولة و ذلك باستعمال مزيج من العمل السياسي و من تمثيلات عامة و منظمة للمشاركين، للأرقام و للالتزامات» (Tilly/Wood 2013: 4)[83] ففي الحقيقة نحن نشكّ في كون التأكيد على الخاص و الفردي سمة أساسية لحركة اجتماعية من منظور تيلي/Tilly. في دراسة حول الحركات الاجتماعية في السعودية يشيرلاكروا/Lacroix مثلا «إن تبنّي خطاب سياسي يتردد صداه مع المظالم أو مع رؤية للعالم تخصّ شريحة

[83] فيما يخص «نظرية الحركات الاجتماعية» أنظر كذلك (Beinin/Vairel 2013: 1ff).

كبيرة من السكّان...لا يكفي لحركة اجتماعية ما أن تنتج تعبئة فعّالة» (Lacroix 2015 : 168). و يؤكد الكاتب أن الحركات الاجتماعية تحتاج إلى هياكل تعبئة مترابطة و متطوّرة. هذه الشروط تنطبق كذلك على جملة من الحركات الإسلامية.

من جهة أخرى يعتبرعاصف بيّات/Bayat عجز الحركات الإسلامية عن خلق نظام ديمقراطي جديد و شامل أدى إلى صعود سلسلة من الحركات الاجتماعية الجديدة و التي يسمّيها «ما بعد-إسلاموية» (Bayat 2013:8).[84] هذه الحركات يصفها بيّات/Bayat «لا-حركات اجتماعية» (social non-movements) لأنها تعتمد على التفاعلات الجماعيّة لا على الفاعلين الجماعيين: «إنها تجسيد لممارسات عدد كبير من الناس العاديين الذين تؤدي أنشطتهم المجزّأة و المتشابهة إلى الكثير من التغيير الإجتماعي على الرغم من كون هذه الأنشطة نادرا ما تقودها إيديولوجيا أو قيادات أو منظّمات معترف بها» (Bayat 2013: 15):

> اللا-حركات إجتماعية موجّهة أكثر إلى الفعل كونها مدفوعة إيديولوجيا. إنها هادئة إلى حدّ كبير أكثر من كونها مسموعة». في اللا-حركات، الفاعلون يمارسون مباشرة ما يدعون إليه على الرغم من العقوبات الحكومية. عكس الحركات الاجتماعية أين يكون الفاعلون عادة مشاركين في الأعمال غير العادية للتعبئة و الإحتجاج وهو ما يتجاوز روتين الحياة اليومية...فإن اللا-حركات الاجتماعية تتكوّن من ممارسات مندمجة و جزء من الحياة اليومية...هذه الممارسات لا يتمّ تنفيذها من قبل مجموعات صغيرة من الأشخاص ينشطون على الهوامش السياسية و لكنها ممارسات مشتركة للحياة اليومية يقوم بها الملايين من الأشخاص الذين يبقون مُشتّتين. (Bayat 2013: 21)

تكمُن قوة اللا-حركات الاجتماعية لا في وحدة النشطاء (السياسيين أو الإيديولوجيين) و لكن في الثقل السياسي و الإجتماعي للأعداد الكبيرة (Bayat 2013: 21). بيّات/Bayat يذهب إلى أبعد من ذلك أن اللا-حركات الاجتماعية و خاصّة في الأحياء الحضرية الفقيرة تجنّد النساء و الشبّان المسلمين الذين يفضّلون «الإجتياح الهادئ للمألوف» (the quiet encroachment of the

[84] عبارة «الما بعد-إسلاموية» وردت في مقال لعاصف بيّات/Bayat
(«The Coming of a Post-Islamist Society», 1996) ثم نوقشت بإطناب من نفس الكاتب في «Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn» (Bayat 2007: 10ff).
بيّات/Bayat يحاجج أن الحركات الإسلامية و بفضل تنظيمها المحكم و إيديلوجيتها الواضحة و هيكلتها الهرمية يمكن إعتبارها حركة إجتماعية.

ordinary) و كذلك في الكثير من الأحيان الإحتلال الزاحف و السرإي و غير القانوني للمجالات العامّة و نصف العامّة (جوانب الطرقات و الميادين و المساحات غير المستغلّة مثل الأراضي البور و دواخل المدن، إلخ) (Bayat 2013: 15).

إن تركيز بيّات/Bayat على الفقراء بالمدن و على النساء و الشباب جعله يغفل المجموعات الإجتماعية أي القوى الدافعة وراء أشكال التقوى الفرديّة (اللاتقوى) و كذلك الأشكال الجديدة للتديّن مثل المجموعات (الحضرية) المنتمية للطبقة الوسطى و ربما النخبة. هذه المجموعات لها إمكانيات إقتصادية و رأس مال إجتماعي و تعليمي يجعل منها أكثر تناسقا إجتماعيا من فقراء المدن: القاسم المشترك بينها هو اعتماد نفس النمط الاستهلاكي و هي تلتقي في مجالات ملائمة و تتواصل عبر وسائل التواصل الإجتماعي و تنتقّل بين النوادي و المراكز التجارية و في أحياء مغلقة (gated communities) و في مؤسسات ترفيهية خاصة. أعضاء المجموعات الاجتماعية الجديدة و النخب بامكانهم في غالب الأحيان أن يتراجعوا إلى المجالات الخاصة وهي إمكانية لا يملكها فقراء المدن كونهم يعيشون حياتهم في العلن. إن التركيز على الفرد هو سمة مميّزة لبعض الحركات الاجتماعية و يمكن اعتباره دليلا على شكل جديد للحركات الاجتماعية.

آفاق البحث

ما معنى التقوى/التدين (اللاتقوى/اللاتدين) الفردية/الفردي بالنسبة لتطوّر مجتمعات المنطقة و الحركات الإسلاموية و قدرتها على حشد الأفراد من أجل أهدافها السياسية؟ عندما ننظر إلى التقوى الفردية/التدين الفردي (اللاتقوى/اللاتدين) على أنهما مجموعة (Set) من الممارسات ينعكس فيها اللباس واللغة والسلوك الفردي و ظهور نوع معين من التدين فإن التحليل لهذه الممارسات لا بدّ أن يبرز تغيّرها عبر الزمن.

كي نفهم أشكال التديّن (اللاتدين) الجديدة في مجتمعات المنطقة كان و لا يزال مهما أن نركّز على دراسة السياقات الإجتماعية للتونسيّين و المصريّين و الإيرانيّين و على السمة الفردية لتديّنهم (اللاتدين) و ذلك من خلال جملة واسعة من العلوم الاجتماعية و الأساليب اللغوية. فهل أن التأكيد على الفرد مرده كون العديد من الأفراد و بعد سنوات من الخلاف حول مسائل لاهوتية غير مهمة على ما يبدو يعانون من «الإرهاق الديني»؟ أو ربما تحيل هذه التحولات «فقط» على تطور أشكال جديدة من التصوف و الروحانية؟ هل طفح كيل الأفراد من الدين (العام) أو أن الفردية هي شكل خفيّ للا-أدرية أو اللّادين (Wasella 1997)؟ هل يمكننا فهم اصرارهم على أهمية الفرد نوع من الجهد لإقصاء الإسلاميين و سيطرتهم على مجالهم الخاص؟ هل أن الفردية

جزء من حركة اجتماعية كبرى ربما كانت أثرا جانبيا لتطور مجموعات (اجتماعية) جديدة (طبقة وسطى) في سياق عمليات التحول العالمي (Transformationsprozesse)؟

السؤال البحثي الرئيسي المتعلق بهذا الموضوع كان و لا يزال: هل بإمكاننا أصلا أن نستوعب التقوى/التدين (اللاتقوى/اللاتدين) الفردية لأشخاص لم يعودوا «أتقياء» (أو ربما من الواضح) «علنا» أو أعلنوا انسحابهم من المؤسسات الدينية الراسخة؟ يمكننا هنا أن نشير إلى عادة إسلامية راسخة وهي قياس «التقوى» عن طريق «الحسنات» أي «نقاط المكافأة» و «الأفعال» التي تفتح باب الجنة. مصطلح الحسنات كان و لا يزال محلّ نقاش بين المسلمين. النتيجة كانت أنه لا يوجد إجماع على صحّة أو كيفيّة تطبيق هذا المصطلح في علاقة بالسؤال «هل يمكن قياس التقوى «الصحيحة»: «الورع العلني دائما ما أُعتبر نفاقا» (Tayob 2017: 31).

نلاحظ كذلك أشكالا و أزمنة و أماكن جديدة للتنظيم الاجتماعي وهي مرة أخرى تحيل على أشكال جديدة للتدين (اللاتدين) مثل النوادي الليلية و نوادي الرياضة البدنية و نوادي اليوغا و حلقات القراءة و «الديسكو-الاسلامي» و المراكز التجارية و المقاهي «الاسلامية» و المطاعم و مقاهي الأنترنيت و «غرف الدردشة» (chat rooms) و الشواطئ «الإسلامية» و المجموعات المغلقة بمساجدها الخاصة و المحميّات و حدائق الحيوانات و المرافق الترفيهية و الرياضية و أشكال أخرى من الأنشطة الترفيهيّة «الاسلامية» و السياحة «الإسلامية» و نوادي اللياقة و الصحّة التي يتنامى عددها و أيضا أشكال جديدة من الاستهلاك. هذه المجالات و الأنشطة تتعلق بمجموعات (إجتماعية) معيّنة نعتبرها من «روّاد» التدين/التقوى (اللاتدين/اللاتقوى) الفردي و جزء من الطبقة الوسطي للمجال الحضري.[85]

المزيد من الأبحاث حول التطوّرات المذكورة لا بد أن تجيب على السؤال عن كون وجود الفرديّة مرتبط بفقدان الدّين في المجال العامّ أي فقدان الفاعلين الدينيّين و خاصّة الحركات الإسلاموية التي حاولت حتى العقود الأخيرة أن تجلب الأفراد إلى أهدافها السياسية. في هذا الإطار يتنزّل هذا النص كقاعدة للبحوث المستقبليّة حول مجتمعات المنطقة و دعوة أن تُولي أكثر اهتماما من ذي قبل إلى ما يبدو «يوميّا» مألوفا (scheinbar Alltägliche) و تعيد تقييم الأحداث السياسية و الدينية على أساس تحليل تطوّر الديناميكيات اليومية.

[85] أنظر Abaza (2001)، Akçaoğlu (2009)، Bayat (2013)، Deeb/Harb (2013)، Gertel (2014a)، Hazbun (2008)، Haenni/Holtrop (2002)، Le Renard (2015)، Khosravi (2008: 92)، Ossman (2002)، Schielke (2007)، Tilly/Wood (2013).

Literatur/Literature

Abaza, Mona (2001). Shopping Malls, Consumer Culture and the Reshaping of Public Sphere in Egypt, in: *Theory, Culture and Society,* 18, 5, 97–122.
—— (2006). *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban Reshaping.* Leiden.
ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ (2015). Al-dīn wa-ḥurriyya al-ḍamīr: munʿariǧ al-taḥwilāt al-kubrā, in: ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥafīẓ, ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḥasan & Muḥammad Ǧuwīlī (eds.). *Taqrīr al-ḥāla al-dīniyya wa-ḥurriyya al-ḍamīr.* Tunis, 13–27.
Ahmed, Shahab (2016). *What is Islam? The Importance of Being Islamic.* Princeton.
Akçaoğlu, Aksu (2009). The Shopping Mall: The Enchanted Part of a Disenchanted City: The Case of ANKAmall, Ankara, in: Johanna Pink (ed.). *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption: Politics, Culture and Identity between the Local and the Global.* Newcastle, 53–72.
Alavi, Nasrin (2005). *We are Iran.* London.
Anderson, Jon W. (2002). Internet Islam: New Media of the Islamic Reformation, in: Donna Lee Bowen & Evelyn A. Early (eds., 2nd ed.). *Everyday Life in the Muslim Middle East.* Bloomington, 300–305.
Arendt, Hannah (1960). *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* Stuttgart.
Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* Stanford.

Augé, Marc (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.* Paris.
Bailey, Edward (1998). *Implicit Religion: An Introduction.* London.
BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) (2009). Muslimisches Leben in Deutschland (https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/Kurzberichte/muslimisches-leben-kurzfassung-deutsch).
Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams.* Berlin.
Baumann, Gerd (1996). *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London.* Cambridge.
Bayat, Asef (1996). The Coming of a Post-Islamist Society, in: *Critique: Critical Middle East Studies,* 9, 43–52.
—— (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn.* Stanford.
—— (2013). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East.* Stanford.
Beinin, Joel & Frédéric Vairel (2013). Introduction: The Middle East and North Africa Beyond Classical Social Movement Theory, in: Joel Beinin & Frédéric Vairel (eds.). *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa.* Stanford, 1–32.
Bejaoui, Ibtissem (2013). Satanisme et « culture métal » en Tunisie, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 257–270.
Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler & Steven M. Tipton (1985/2008). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley.
Bellin, Eva (1995). Civil Society in Formation: Tunisia, in: Augustus Richard Norton (ed.). *Civil Society in the Middle East.* Leiden, 120–147.
Ben Achour, Yadh (2018). *Tunisie: Une révolution en pays d'Islam.* Genf.
Ben Jebara, Asma (2013). De la virtualité des liens sociaux: Le réseau social Facebook en Tunisie, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 353–368.
Ben Smail, Nédra (2012). *Vierges ? La nouvelle sexualité des Tunisiennes.* Tunis.
Ben Zakour, Amel (2013). Dévoilement et revoilement des Tunisiennes : Identités féminines et territoires masculines, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 43–60.
Berkes, Niyazi (1964). *The Development of Secularism in Turkey.* London.
Bourdieu, Pierre (1982). *Die feinen Unterschiede.* Frankfurt.
Boyer, Pascal (2001). *Et l'homme créa les dieux: Comment expliquer la religion.* Paris.
Brinkman, Inge, Mirjam de Bruijn & Hisham Bilal (2009). The Mobile Phone, 'Modernity' and Change in Khartoum, Sudan, in: Mirjam de Bruijn, Francis

Nyamnjoh & Inge Brinkman (eds.). *Mobile Phones: The New Talking Drums of Everyday Africa,* Leiden, 69–91. https://hdl.handle.net/1887/46835.

van Bruinessen, Martin & Julia Day Howell (eds., 2013). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* Tauris, London.

Camau, Michel (2002). Sociétés civiles réelles et téléologie de la démocratisation, in: *Revue internationale de politique comparée,* 6, 213–232.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago.

Castells, Manuel (2015). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age.* Cambridge.

Chebbi, Rim (2013). La dualité blog/censure: cas de a blogosphère tunisienne, in: Sihem Najar (ed.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 403–416.

Cook, Michael (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge.

Coury, Ralph M. (2018). *Sceptics of Islam. Revisionist Religion, Agnosticism and Disbelief in the Modern Arab World.* London.

CREDIF (2016). *La violence fondée sur le genre dans l'espace public en Tunisie.* Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme, Tunis.

Debevec. Liza (2012). Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim, in: Samuli Schielke & Liza Debevec (eds.). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion.* New York, 33–47.

De Certeau, Michel (1984/2011). *The Practice of Everyday Life.* Berkeley.

Deeb, Lara (2006). *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shiʿi Lebanon.* Princeton.

—— (2015). Thinking Piety and the Everyday Together, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory,* 5, 2, 93–96. doi:10.14318/hau5.2.007.

Deeb, Lara & Mona Harb (2013). *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shiʿite South Beirut.* Princeton.

Denieuil, Pierre-Noël (2016). *Le chercheur, le diplomate et la révolution tunisienne: Mémoires d'un directeur d'Institut français en Tunisie (2008–2013).* Paris.

Donohue, John J. & John L. Esposito (eds., 2007). *Islam in Transition: Muslim Perspectives.* New York.

Dressler, Markus (2010). Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf. Turkish Secularism Revisited, in: Linell E. Cady und Elizabeth Shakman Hurd (eds.). *Comparative Secularisms in a Global Age.* Hampshire, 121–142.

Dressler, Markus, Armando Salvatore & Monika Wohlrab-Sahr (2019). Islamicate Secularities: New Perspectives on a Contested Concept, in: Markus Dressler, Armando Salvatore & Monika Wohlrab-Sahr (eds.). *Islamicate Secularities in Past and Present* (Historical Social Research, Vol. 44, 3). Köln, 7–34. doi:10.12759/hsr.44.2019.3.7-34.

Durac, Vincent & Francesco Cavatorta (2015). *Politics and Governance in the Middle East.* London.

Eich, Thomas (2010). A Tiny Membrane Defending 'Us' Against 'Them': Arabic Internet Debate About Hymenorraphy in Sunni Islamic Law, in: *Culture, Health and Sexuality,* 12, 7, 755–769.

Eickelman, Dale & James Piscatori (1996). *Muslim Politics*. Princeton.

Eickelman, Dale & Jon W. Anderson (1999). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere.* Bloomington.

Emtmann, Anette (1998). *Zivilgesellschaft zwischen Revolution und Demokratie: Die „samtene Revolution" im Licht von Antonio Gramscis Kategorien der „società civile".* Hamburg.

Fadil, Nadia (2009). Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Hand-Shaking and Not-Fasting, in: *Social Anthropology,* 17, 4, 439–454.

Fadil, Nadia & Mayanthi Fernando (2015). Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory,* 5, 2, 59–88. doi:10.14318/hau5.2.005.

Fall, Aminata Sow (1979). *La Grève des bàttu.* Dakar.

Ferchl, Dieter (1991). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muḥammad.* Stuttgart.

Fernea, Elizabeth W. (2002). The Veiled Revolution, in: Donna Lee Bowen & Evelyn A. Early (eds., 2nd ed.). *Everyday Life in the Muslim Middle East.* Bloomington, 151–154.

Filali-Ansary, Abdou (édit., 2003). *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains.* Paris.

Föllmer, Katja (2021). Acts of Unveiling and Everyday Life: The Significance of Silence in Iran Today, in: Roman Loimeier (ed.). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the "Islamic World",* Göttingen, 87–106.

Fortier, Edwige (2019). *Contested Politics in Tunisia: Civil Society in a Post-Authoritarian State.* Cambridge.

Gallab, Abdullahi A. (2008). *The First Islamic Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan.* Aldershot.

Gauvain, Richard (2013). *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God.* New York.

Gemmeke, Amber B. (2008). *Marabout Women in Dakar: Creating Trust in a Rural Urban Space.* Hamburg.

Gertel, Jörg (2014a). Krise und Widerstand, in: Jörg Gertel & Rachid Ouaissa (Hg.). *Jugendbewegungen: Städtischer Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt.* Bielefeld, 32–77.

—— (2014b). Jugendliche Lebenswelten: Wer leistet eigentlich Widerstand in Rabat, in: Jörg Gertel & Rachid Ouaissa (Hg.). *Jugendbewegungen: Städtischer Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt.* Bielefeld, 150–175.

Gertel, Jörg, Rachid Ouaissa & Sonja Ganseforth (2014). Jugend in der Arabischen Welt, in: Jörg Gertel & Rachid Ouaissa (Hg.). *Jugendbewegungen:*

Städtischer Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt. Bielefeld, 12–31.
Ghribi, Henda (2013). Nouveaux voiles et mode en Tunisie: pratiques et significations, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 25–42.
Göle, Nilüfer (1997). *The Forbidden Modern.* Ann Arbor. 1997.
—— (2000). Snapshots of Islamic Modernities, in: *Daedalus,* 129, 1, 91–127.
—— (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries, in: *Public Culture,* 14, 1, 173–190.
—— (2004). Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: Nilüfer Göle & Ludwig Ammann (Hg.). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum.* Bielefeld, 11–44.
—— (2016). *Europäischer Islam: Muslime im Alltag.* Berlin.
Göle, Nilüfer & Ludwig Ammann (Hg., 2004). *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum.* Bielefeld.
Guedri, Raoudha (2013). La construction identitaire des jeunes Tunisiens à l'épreuve de la virginité, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 83–96.
Gumi, Abubakar (1976). *Al-ʿaqīda aṣ-ṣaḥīḥa bi-muwāfaqat ash-sharīʿa.* Ankara.
Habermas, Jürgen (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Neuwied.
Haenni, Patrick (2005). *L'Islam de marché: L'autre révolution conservatrice.* Paris.
Haenni, Patrick & Tjitske Holtrop (2002). Mondaines spiritualités... `Amr Khâlid, 'shaykh' branché de la jeunesse dorée du Caire, in: *Politique Africaine,* 87, 45–68. doi:10.3917/polaf.087.0045.
Haenni, Patrick & Raphaël Voix (2013). God by all Means ... Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgoisie, in: Martin van Bruinessen & Julia Day Howell (eds.). *Sufism and the 'Modern' in Islam.* London, 241–256.
Hazbun, Waleed (2008). *Beaches, Ruins, Resorts: The Politics of Tourism in the Arab World.* Minneapolis.
Herrera, Linda (2000). Downveiling: Shifting Socio-Religious Practices in Egypt, in: *ISIM Newsletter,* 6, 1 &32. https://hdl.handle.net/1887/17419.
Hervieu-Léger, Danièle (1992). *La religion pour mémoire.* Paris.
Hofheinz, Albrecht (2017). Broken Walls: Challenges to Patriarchal Authority in the Eyes of Sudanese Social Media Actors, in: *Die Welt des Islams,* 57, 3–4, 278–302. doi:10.1163/15700607-05734p02.
Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York.
Ibrahim, Saad Eddine (1995). Civil Society and Prospects for Democratization in the Arab World, in: Augustus Richard Norton (ed.). *Civil Society in the Middle East.* Leiden, 27–54.
James, William (1902/2014). *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur.* Berlin.

Karamustafa, Ahmet T. (2019). Islamic *Din* as an Alternative to Western Models of "Religion", in: Richard King (ed.). *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies.* New York, 163–171.

Kepel, Gilles (1994). *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch.* München.

Kerrou, Mohamed (2018). *L'autre révolution.* Tunis.

Khosravi, Shahram (2008). *Young and Defiant in Tehran.* Philadelphia.

—— (2017). *Precarious Lives: Waiting and Hope in Iran.* Philadelphia.

König, Matthias (2011). Jenseits des Säkularisierungsparadigmas ? in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychiologie,* 63, 4, 649–673. doi:10.1007/s11577-011-0150-5.

Labat, Séverine (2013). *Les Islamistes Tunisiens: entre l'État et la mosquée.* Paris.

Lacroix, Stéphane (2009). Between Revolution and Apolitism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism, in Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement.* London, 58–80.

—— (2015). Understanding Stability and Dissent in the Kingdom: The Double-Edged Role of the jamaʿat in Saudi Politics, in: Bernard Haykel, Thomas Hegghammer & Stéphane Lacroix (eds.). *Saudi-Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change.* Cambridge, 167–180.

Lambek, Michael (ed., 2010). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action.* New York.

Launay, Robert & Benjamin F. Soares (1999). The Formation of an 'Islamic sphere' in French Colonial West Africa, in: *Economy and Society,* 28, 4, 497–519.

Lecker, Michael (1995). *Muslims, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina.* Leiden.

Lefebvre, Henri (2014). *Critique of Everyday Life.* London (single-volume edition of the three-volumes of *Critique de la vie quotidienne:* I. *Introduction* 1947, II. *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* 1961 und III. *De la modernité à au modernisme* 1981).

Le Renard, Amélie (2015). Engendering Consumerism in the Saudi Capital: A Study of Young Women's Practices in Shopping Malls, in: Bernard Haykel, Thomas Hegghammer & Stéphane Lacroix (eds.). *Saudi-Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change.* Cambridge, 314–331.

Loimeier, Roman (2001). *Säkularer Staat und Islamische Gesellschaft. Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert.* Münster.

—— (2005). Is There Something Like 'Protestant Islam'? In: *Die Welt des Islams,* 45, 2, 216–254.

—— (2009). Dialectics of Religion and Politics in Senegal, in: Mamadou Diouf & Mara Leichtman (eds.). *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity.* New York, 237–256.

—— (2016). *Islamic Reform in 20th Century Africa.* Edinburgh.

—— (2020). Was ist das Alltägliche? In: Artur Bogner, Reinhart Kößler, Rüdiger Korff & Henning Melber (Hg.). *Die Welt aus der Perspektive der Entwicklungssoziologie. Festschrift für Dieter Neubert.* Baden-Baden, 13–44.

—— (2022). *Tunesien: Die Entwicklung einer arabischen Zivilgesellschaft.* Göttingen. doi:10.17875/gup2022-1911.

Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton.

Makboul, Laila (2017). Beyond Preaching Women: Saudi *Dāʿiyāt* and Their Engagement in the Public Sphere, in: *Die Welt des Islams,* 57, 3–4, 303–328.

Marin, Manuela (1990). Law and Piety: A Cordovan *Fatwā,* in: *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin,* 17, 2, 129–136.

Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions.* Chicago.

Matri, Khaoula (2013). La construction sociale du corps féminin vierge en Tunisie, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 61–82.

—— (2015). *Le port du voile au Maghreb: l'exemple tunisien.* Casablanca.

Mechken Ouenniche, Radhia (2013). Mode de vie et transformations des pratiques alimentaires en Tunisie, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 271–290.

Meijer, Roel (2009). Introduction, in: Roel Meijer (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement.* London, 1–32.

Melki, Badi (2013). Portraits d'une jeunesse tunisienne équipée: Les jeunes Tunisiens et les usages sociaux d'Internet, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 369–382.

Ménoret, Pascal (2013). Leaving Islamic Activism Behind: Ambiguous Disengagement in Saudi Arabia, in: Joel Beinin & Frédérick Vairel (eds.). *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa.* Stanford, 68–85.

—— (2016). *Royaume d'asphalte: jeunesse saoudienne en révolte.* Paris.

Mohsen-Finan, Khadija & Pierre Vermeren (2018). *Dissidents du Maghreb depuis les indépendances.* Paris.

Moussalli, Ahmed S. (1995). Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy, in: Augustus Richard Norton (ed.). *Civil Society in the Middle East.* Leiden, 79–119.

Moya, Ismaël (2015a). Unavowed Value: Economy, Comparison and Hierarchy in Dakar, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory,* 5 (1), 151–172. doi:10.14318/hau5.1.008.

—— (2015b). L'esthétique de la norme: Discours et pouvoir dans les relations matrimoniales et maraboutiques à Dakar, in: *Autrepart,* 73, 181–197.

Munīr al-Saʿīdānī (2018). Fī-l-manhağ wa-fī-kaifiyya tanẓīm al-ʿamal al-mīdānī, in: Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar & Nādir al-Ḥamāmī (eds.). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Vols.). Mu'minūn bilā ḥudūd li-našr wa-l-tawzīʿ.* Beirut, Vol. IV, 11–22.
Munīr al-Saʿīdānī, Aḥmīda al-Naifar & Nādir al-Ḥamāmī (eds., 2018). *Al-ḥāla al-dīniyya fī-tūnis 2011–2015 (4 Vols.).* Beirut.
Nadel, Siegfried F. (1953). *The Foundations of Social Anthropology.* London.
Nasr, Seyyed Vali Reza (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism.* New York.
Nieuwkerk, Karin van (eds., 2018a). *Moving in and out of Islam.* Austin.
—— (2018b). Religious Skepticism and non-Believing in Egypt, in: Karin van Nieuwkerk (ed.). *Moving in and out of Islam.* Austin, 306–332.
—— (2021). 'Uncovering the Self': Religious Doubts, Spirituality and Unveiling in Egypt, in: *Religions,* 12, 20. doi:10.3390/rel12010020.
Norton, Augustus Richard (1995). Introduction, in: Augustus Richard Norton (ed.). *Civil Society in the Middle East.* Leiden, 1–26.
Nsibi, Héla (2013). L'appropriation d'un rite contemporain: la fête de la Saint-Valentin en Tunisie, in: Sihem Najar (édit.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui: La jeune recherche en sciences humaines et sociales.* Tunis, 241–256.
Nye, Malory (2008). *Religion: The Basics.* New York.
Ossman, Susan (2002). Fashioning Casablanca in the Beauty Salon, in: Donna Lee Bowen & Evelyn A. Early (eds., 2nd ed.). *Everyday Life in the Muslim Middle East.* Bloomington, 180–188.
Otayek, René & Benjamin F. Soares (2007). Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa, in: Benjamin F. Soares & René Otayek (eds.). *Islam and Muslim Politics in Africa.* New York, 1–24.
Ouaissa, Rachid (2014). Jugend Macht Revolution: Die Genealogie der Jugendproteste in Algerien, in: Jörg Gertel & Rachid Ouaissa (Hg.). *Jugendbewegungen: Städtischer Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt.* Bielefeld, 114–129.
Pauha, Teemu & Atefeh Aghaee (2018). "God Never Existed and I Was Looking for Him Like Crazy", in: Karin van Nieuwkerk (ed.). *Moving In and Out of Islam.* Austin, 333–359.
Pew Research Center (2013). The World's Muslims: Religion, Politics and Society. The Pew Forum on Religion & Public Life, Washington. https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf.
Piette, Albert (2013). *L'origine de la croyance.* Paris.
Ramadan, Tariq (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation.* Oxford.
Redissi, Hamadi (2002). Dynamique des mœurs et de la politique dans la culture islamique, in: Mohamed Kerrou (édit.). *Public et privé en Islam.* Paris, 91–127.

Riesebrodt, Martin (2007). *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen.* München.
Roy, Olivier (1992). *L'échec de l'Islam politique.* Paris.
—— (2002). *L'Islam mondialisé.* Paris.
Salloukh, Bassel F., Rabie Barakat, Jinan S. al-Habbal, Lara W. Khattab & Shoghig Mikaelian (2015). *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon.* London.
Salomon, Noah (2016). *For Love of the Prophet: An Ethnography of Sudan's Islamic State.* Princeton.
Salvatore, Armando & Dale Eickelman (2004). *Public Islam and the Common Good.* Leiden.
Scharrer, Tabea (2013). *Narrative islamischer Konversion: Biographische Erzählungen konvertierter Muslime in Ostafrika.* Bielefeld.
Schielke, Samuli (2007). *Snacks & Saints. Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt.* Ph.D. thesis, University of Amsterdam. https://hdl.handle.net/1887/10062.
—— (2010). Second Thoughts About the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. ZMO Working Papers, No. 2, Berlin. http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke_2010.pdf.
—— (2012). Being a Non-Believer in the Time of an Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt, in: *International Journal of Middle Eastern Studies,* 44, 2, 301–320.
—— (2015). *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011.* Bloomington.
—— (2019a). The Power of God. Four Proposals for an Anthropological Engagement, in: *Programmatic Texts,* 13 (Leibniz-Zentrum Moderner Orient, Berlin), 20pp. http://d-nb.info/1175974781/34.
—— (2019b). Is Prose Poetry a Conspiracy Against the Noble Qur'an? Poetics, Humans, and God in Contemporary Egypt, in: Markus Dressler, Armando Salvatore & Monika Wohlrab-Sahr (eds.). *Islamicate Secularities in Past and Present* (Historical Social Research, Vol. 44, 3). Köln, 101–126.
Schielke, Samuli & Liza Debevec (2012). Introduction, in: S. Schielke & L. Debevec (eds.). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion.* Oxford, 1–16.
Schmidinger, Thomas (2020). *Sudan: Unvollendete Revolutionen in einem brüchigen Land.* Wien.
Seesemann, Rüdiger (2018). Epistemology or Ideology? Toward a Relational Perspective on Islamic Knowledge in Africa, in: *Journal of Africana Religions,* 6, 2, 232–268.
Sengebusch, Karolin (2014). Eine neue Generation: Junge Aktivisten gegen den libanesischen Konfessionalismus, in: Jörg Gertel & Rachid Ouaissa (Hg.).

Jugendbewegungen: Städtischer Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt. Bielefeld, 288–307.

Sieveking, Nadine (2020). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics." GISCA Working Paper, No. 26, Göttingen. doi:10.3249/2363-894X-gisca-26.

Smith, Etienne (2014). Religious Pluralism and Secularism between Senegal and France: A View from Senegalese Families in France, in: Stanislaw Grodź & Gina Gertrud Smith (eds.). *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe.* Leiden, 63–97.

Soares, Benjamin F. (2005). *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town.* London.

Starrett, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt.* Berkeley.

Taves, Ann (2009). *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things.* Princeton.

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age.* Cambridge.

Tayob, Shaheed (2017). *Islam as a Lived Tradition: Ethical Constellations of Muslim Food Practices in Mumbai.* Proefschrift (Ph.D. thesis). Utrecht.

Tilly, Charles & Lesley Wood (2013). *Social Movements 1768–2012.* Boulder.

Tugendhat, Ernst (2003). *Egozentrizität und Mystik: Eine anthropologische Studie.* München.

Türkmen, Buket (2012). Islamic Visibilities, Intimacies, and Counter Publics in the Secular Public Sphere, in: Alev Cinar, Srirupa Roy & Maha Yahya (eds.). *Visualizing Secularism and Religion: Egypt, Lebanon, Turkey, India.* Ann Arbor, 47–69.

Vigh, Henrik (2009). Motion Squared: A Second Look at the Concept of Social Navigation, in: *Anthropological Theory,* 9, 4, 419–438.

Wasella, Jürgen (1997). *Vom Fundamentalisten zum Atheisten: Die Dissidentenkarriere des Abdallah al-Qasimi 1907–1996.* Gotha.

Wiktorowicz, Quintan (2002). Islamist Activism in Jordan, in: Donna Lee Bowen & Evelyn A. Early (eds., 2nd ed.). *Everyday Life in the Muslim Middle East.* Bloomington, 227–239.

Wilson, Brian (1991). 'Secularization': Religion in the Modern World, in: Peter B. Clarke & S. Sutherland (eds.). *The Study of Religion: Traditional and New Religions.* London, 195–208.

Winegar, Jessica (2016). A Civilized Revolution: Aesthetics and Political Action in Egypt, in: *American Ethnologist,* 43, 4, 609–622.

Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein & Thomas Schmidt-Lux (Hg., 2009). *Forcierte Säkularität: Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands.* Frankfurt.

Die Gesellschaften Nordafrikas und des Nahen Ostens werden häufig pauschal als „muslimische“ Gesellschaften und als Teil der „islamischen Welt“ beschrieben, die Religion („der Islam“) wird dabei als zentrales Merkmal dieser Gesellschaften beschrieben, die das Leben in diesen Gesellschaften grundlegend strukturiert. Der vorliegende Text bestreitet zwar nicht, dass die Religion in den Gesellschaften Nordafrikas und des Nahen Ostens immer noch eine wichtige Rolle in vielen Lebensbereichen spielt, er argumentiert aber auch, dass die Religion in der Analyse dieser Gesellschaften immer wieder überbetont wird und übersehen wird, dass die Gesellschaften dieses Raums auch ganz anders gelesen werden können. In vielen Gesellschaften der Region hat die Religion in der Tat in den letzten Jahrzehnten (je nach Region und Milieu) zum Teil stark an gesellschaftlichem (wenn auch nicht immer an politischem) Einfluss verloren und beträchtliche Bevölkerungsgruppen verstehen sich heute als religionsmüde, als indifferent, was das Religiöse angeht, oder sogar als religionslos. Der vorliegende Text beschäftigt sich daher insbesondere mit neueren Entwicklungen in der Region, in welchen sich der Bedeutungsverlust des Religiösen in bestimmten Lebensbereichen deutlich manifestiert.

Roman Loimeier ist Professor für Ethnologie an der Universität Göttingen. Seit den frühen 1980er Jahren beschäftigt er sich in Forschung und Lehre mit der Entwicklung muslimischer Gesellschaften in Afrika (einschließlich Nordafrika). Aus seinen Forschungsarbeiten in Senegal, Nigeria, Tansania und Tunesien sind zahlreiche Publikationen hervorgegangen, so etwa Islamic Reform in Twentieth-Century Africa (Edinburgh 2016), Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology (Bloomington 2013) und Tunesien: Die Entwicklung einer arabischen Zivilgesellschaft (Göttingen 2022). Zwischen 2016 und 2022 leitete er das vom European Research Council (ERC) geförderte Forschungsprojekt „Private Pieties: Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity, Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“.



ISBN: 978-3-86395-557-1
ISSN: 2199-5346
eISSN: 2512-6881

Universitätsverlag Göttingen